الدكتور نظمي لوقا

الحقيقة عند فلاسفة المسلمين

مكتبة غريب
٢٠١ شارع كامل صدقي (الفجالة)
تليفون ٩٠٢٢٠٧

الدكتور نظمي لوقا

الحقيقة عند فلاسفة المسلمين

مكتبة غريب
٢٠١ شارع كامل صدقي (الفجالة)
تليفون ٩٠٤٢٠٧

اهداء هــذه المجموعة

هذه البحوث التى نفدت طبعاتها الأولى منذ ثلاثين سنة فى الغالب ، وهى أعمالى قبل أن أبلغ الثلاثين من العمر ... أنشرها كما هى فى هذه الطبعة . وأهديها إلى حبيب تلك الفترة الأولى من الشباب ،

إلى الفتى الذى كان ابن عمى بالصدفة

وصديق العقل والقلب بالاختيار :

محضنى حباً لا يمحضه إلا خلاصة الخلاصة من أهل الصفاء :

كان لحبه إياى يحفظ عن ظهر قلب كل ما خطه قلمى من شعر ونثر .. ويذكرنى به ، ويتلوه من حافظته بعد ثلاثين عاماً ، فى حب نادر وإعزاز ليس له نظير .

إلى :

صبحى فهيم

الأخ الحبيب والإنسان الذى لا يعوض صفاؤه وحبه وولاؤه :

تحيــة إليه فى دار البقاء

مصر الجديدة — نظمى

١٩٨٢

اللـــــــه :

فى نظر الناس ، وكما أراه

مقدمة جديدة لكتاب قديم

طبع هذا الكتاب فى مائة نسخة لم تطرح للبيع فى مارس سنة ١٩٣٧ ، بمدينة دمنهور . ولم يكن ابن الثامنة عشرة — مؤلف هذا الكتاب — إلا فتى شديد الاهتمام بسر هذا الكون . ولكنه فى اهتمامه هذا لا يعتمد إلا على فكره المستقل ، فى جسارة ليس لها حد . ولم يكن قرأ شيئاً من متون الفلسفة أو تاريخها . فهو بحق جهد مستقل من جميع الوجوه . ولست بهذا أطريه ، فما أحسب اليوم أن الافتقار إلى الاطلاع مزية . ولكنى أقرر الواقع . وأحسب على كل حال أن الاستقلال الفكرى فى مثل حاله أبين ، فلا يحمد منه التأثر برأى هذا أو ذاك — وإن كانت المحافظة على الاستقلال مع الاطلاع — أو على رغمه — أصعب .

وأحسب أن مشكلة الوجود كانت تلح على هذا الفتى — وقد سلخ ثلاث سنين فى دراسة الحقوق — فلم يستطع إرجاءها حتى يتعرف إلى آراء سابقين ممن اكتووا بنارها أو أدلوا فيها بدلائهم ، فانبرى لها فى جسارة تلك السن الغضة . وهكذا بدأت فيلسوفاً ثم صرت دارس فلسفة .

ومع هذا : فذلك المنحى بمثابة البذرة التى انبثق منها اتجاهى العقلى بجميع وجوهه وأطواره ، إلى أن أصبح « الفلسفة التعبيرية » كما نشرتها منذ سنوات .

وكنت لتلك المدة من العمر أبغض الشهرة وأراها قيمة سوقية مبتذلة . — ومازال هذا رأيى فيها — فكنت منذ الخامسة عشرة أنشر المقالات فى الصحف الكبرى بتوقيع رمزى : «حكمت كامل آدم » وحكمت (رمز الحكمة) وهو من أسماء الذكور والإناث مثل ثروت وعصمت — وكامل (رمز للكمال) وآدم (رمز للبشرية بعامة) إيماء إلى أن مطلبى الحكمة رأس القيم والفضائل عندى ، وأن الكمال مثلى الأعلى ، وأن الإنسانية بغير سدود أو قيود هى منتماى .

ن . ل .

إلى الحقيقة الكبرى التى تنتظم كل حقائق الكون ...

إلى الروح الذى يصدر عنه كل شىء ...

إلى الوجود الذى فى طبيعته كل وجود وموجود ...

إلى « الكل » الذى فيه كل شىء ، وهو فى كل شىء ، ومنه كل شىء .

إلى اللانهاية المطلقة ...

إلى الله معنى الوجود ...

أهدى هذا الكتاب :

فهو منه ، وإليه ...

حكمت كامل آدم

دمنهور

مارس ١٩٣٧

كلمة تقـــديم

مقــدمة جــادة
الى قــارىء جــاد

إننى لم أكتب هذا الكتاب لكل من تعلم المطالعة ورسم حروف الهجاء : فأنا قد كتبته قبل كل شيء لذاته ، لأننى أحب الأشياء وأقوم بالأعمال لذاتها ، لا جريا وراء مغنم يأتى من ورائها — فاذا كان لابد لهذا الكتاب من عين تطلع على سطوره ومن فكر ينفذ إلى ما وراء كلماته : فليكن فكراً صاحبه يقرأ للقراءة ويفكر لأن التفكير فى طبيعته ، وهو يفكر بعقله لا بقلبه ، ولست أعنى بهذا أن يستغنى بالتفكير عن الشعور،ولكننى أعنى به أن يفكر فيتأثر لا أن يتأثر فيفكر ! . . وشتان بين هذا وذاك ! فالأول من الأحلاس اللذين لايفكرون — غالباً — إلا كما يعتقدون ، وهم لا يعتقدون إلا بما يتوارثون أو يحسون ، وهم لا يتوارثون ولا يحسون إلا بالمصالح المادية الذاتية وبالأهواء ونزوات النفس ، وبقشور الحياة وظواهرها — أما الثانى فهو إن لم يكن عالماً فهو الأصل فى العالم ، وهو إن لم يكن فيلسوفاً فهو الأصل فى الفيلسوف ، وهو إن لم يكن إلهاً فهو إنسان يفكر ...

هذا الكتاب نتاج عقل وقلب تآزرا فى التطرق إلى الجوهر والتوغل فى أسرار الحياة ومحاولة معرفة « حقيقة » الوجود ، وهو بعد هذا وذاك ليس نتيجة تفكير وشعور بنيا على أساس من معتقدات وآراء أياً كانت... فأنا فيما أعتقد قد تجردت من كل المعتقدات المتعصبة،ومن كل رأى أولى أو فرض يوصف بأنه بديهى ، وعلى هذا الأساس بدأت أفكر ، أتدرج من الشك إلى اليقين ، ينير لى الطريق روح مشوق إلى المعرفة ، وأعتمد فى بحثى على عقل نزيه قدر الطاقة ، ويساعدنى فى كل هذا ضمير نفسى وشعورى لا يرضى بالحق بديلا ، حتى إذا ما وصلت إلى شيء تطمئن إليه

نفسي ويستريح إليه عقلي ويقرني عليه ضميري : صورته كما عرفته ، غير مبال أكانت هذه الصورة تطابق أحدى المعتقدات ، أو هي لطابقها جميعاً أو هي تخالفها جميعاً ، فان كانت هناك مطابقة ، كان بها وأنا لم أقصد إليها ، وإن لم تكن هناك مطابقة ، فاما اقتنعت بخطيء وإلا بقيت عند رأيي غير مبال بعد ذلك شيئاً !

فمن شاء أن يتجرد مثلي عن كل شيء إلا صوت العقل المجرد والفكر الحر ، فليقرأ هذا الكتاب دون حرج ولا إحراج ... أما من لم يشأ أن يقرأ إلا قطعاً للوقت أو ترويحاً للنفس أو الاطلاع على ما يروقه ويوافق هواه فقط ، لأن له اعتقاداً خاصاً يتمسك به دون نظر إلى ما هو أعظم من ذلك وأجل ، وهو الحقيقة المجردة — من شاء هذا فليقرأ غير هذا الكتاب مما يكتب للمهاترات الحزبية ، سياسية كانت أو عقلية ! أو فليتسل بمطالعة كتب المجان والبطالين ، فهي أولى به وأجدى عليه ! وليترك هذا الكتاب وشأنه فهو كتاب فكر لا كتاب فراغ ، وكتاب حق وحقيقة لا كتاب تسلية ومجون !

هذا هو الكتاب وهؤلاء هم قراؤه ، أما غايته ونصيبه من تحقيقها ، فأرجو أن يكون له نصيب من إرضاء الحقيقة الكبرى بالتعريف بها والأخذ عنها ، كما كان له نصيب في القصد إليها والسعي إلى إدراكها .

مارس سنة ١٩٣٧

الله فى نظر الناس

(بلسان الحال لا بلسان المقال)

الالوهة وفهم الحياة

ليست فى هذا العالم دنيا واحدة ، بل هو مكان تعيش فيه دنى (جمع دنيا) لا تعد ولا تحصى ، فكل نفس تبرز إلى الوجود تبرز معها وفيها دنيا خاصة بها ، وهى فى تفصيلها أو فى مجموعها تختلف عن كل دنيا أخرى لكل نفس سواها ، فكيفما يصور الإنسان الحياة ويفهمها ، يصور ويبتدع لنفسه فى هذا العالم دنيا تلائم فهمه هذا للحياة ، وهو يعيش فيها ولها ، بل ويفرض أن العالم أجمع عائش فيها ، وهى لا وجود لها إلا فى نفسه التى تعيش فيها ! .: فحسبما يفهم الإنسان الحياة ، فهو يفهم العلم والدين والخير والشر ، وكل ما فى الأرض وما فى السماء ! .:

فهذا الذى يمشى مشية الطاءوس مختالا ، يرمى الناس بنظرات الاستعلاء ولا يتحرك إلا بقدر ، ولا يعيش إلا فى « دنيا » تناسبه من الأبهة والفخامة ، يظن أن الحياة لا تكون إلا على هذا المنوال ، وأن أقدار الناس إنما تقاس بما هم عليه من هذه المظاهر : فالملك لا يكون ملكاً إلا بالتاج والحجاب وموشى الثياب ، وإلا إذا تبختر بين ألوف الجنود والعبيد الذين يتمسحون بالأعتاب ... والنعيم عنده أن يسكن القصور المشيدة ويأكل فى صحاف الذهب ويستخدم الخدم والحشم ، وما إلى ذلك من دلائل (الوجاهة) والفخامة — وهو لا شك فى تفكيره فى الله ، يفكر فى إله لدنياه التى خلقتها نفسه وعاشت فيها ، يكون ولا شك فى تفكيره هذا متمشياً مع نظرته إلى الحياة وفهمه لها ...

فالناس وإن كان عالمهم واحداً ، إلا أن فى كل نفس من نفوسهم عالما كاملا ، وفى كل عالم من تلك العوالم الكثيرة إله .:.

فالإنسان حسبما يفهم الحياة يفهم الناس ويفهم العلم والدين ... ويفهم الله : لأنه لا وجود لكل ذلك « فى نفسه » إلا بالصورة التى ترسمها تلك النفس وتكيفها ...

فلا شك إذن أن فكرة الله والألوهة تختلف فى نفوس الناس ما دامت الدنيا تختلف فى نفوسهم ...

ومع تدرج الإنسانية فى فهم الحياة بصفة عامة ، تدرجت فكرة الله والألوهة حتى وصلت إلى الصورة المتفقة فى الخطوط والزوايا ، وإن هى اختلفت — حسب النفوس — فى الأضواء والظلال ...

الالوهة والمجهول

لقد كان الانسان فى الفترة الأولى من حلوله بهذا الكوكب ، يجهل الحياة والأرض وكل ما يتصل بهما جهلا تاماً ، أى أنه كان جاهلا بكل ما فى النفس (الخام) وما فى الطبيعة العذراء .

ولا مرية فى أن تلك الفترة الغريبة الموحشة من حياة الأنسان قد جعلته يفهم الحياة فهما يتناسب مع ما يحيط به وأن يكون لديه من الفهم للأشياء ما يطابق ذلك الفهم للحياة ، وهو لا شك فهم يقرب من فهم طفل ترك وحده فجأة فى تيه مظلم كثير المجاهيل ، بل كله مجهول ، ولا مصباح معه ولا دليل ...

وهو بدون ريب إذا رسم صورة للألوهة والآلهة — إنما رسمها يكون نتاجاً لذلك الفهم الخاص الغريب غير الصحيح — فذلك الانسان الأول كان يجهل كل شىء ، وهو لذلك كان يخشى كل شىء ، لأن فى طبيعة الانسان أن يخشى ما يجهل ، والانسان حينما يخشى شيئاً يتملقه ، لأنه يحس فيه قوة غالبة على قوته ، وسيطرة لا يعرف لها مدى ولا حدا ، ولذلك فقد عبد الانسان الأول إلهاً للغاب ، وإلهاً للسحاب ، وإلهاً للعباب ، وإلهاً للسهول ، وإلهاً للجبال والهضاب ، وعلى الجملة فقد كان لديه كل مجهول إله ، وكل الدنيا فى نظره كانت مجاهيل وأسرارا لا يدرى لها كنها ...

ولكن شئون الحياة ما لبثت أن دفعت بالانسان رويدا رويدا ، بعد طول الإحجام والتردد إلى الولوج فى قدس أقداس هذه الآلهة ، وما هى إلا هنيهة أو زهاءها من عمر الانسانية حتى كان الانسان يركب البحر الذى كان يعبده بالأمس القريب — وهكذا فعل الانسان بكل الآلهة الأخرى فقضى على كل مجاهيل الحياة المادية التى كانت تحوطه ، وتفرغ لنفسه يعرفها ، والمعرفة معرفة النفس كما يقول سقراط ...

المجهـول الأخير

إنك لتجدن الناس ، وهم جميعاً يعلمون دون ريب أن سيوافيهم الموت يوماً من الأيام ، يضحكون ويمزحون فى كثير من الأوقات مع علمهم بأن الموت فى أعقابهم ، فقد يدهمهم وهم فى ذروة أفراحهم أو وهم على قارعة الطريق ، ومع ذلك — أو لذلك — فهم يخاطرون بحياتهم كل خطار ، ولكن الناس مع عدم خوفهم هذا — على الإجمال — من الموت الذى يعلمون عن يقين أنه موافيهم فى وقت من الأوقات وإن طال الأمد ، تجدهم فزعين قلقين إذا توقعوا مصيبة تأتيهم ، أو انتظروا أمراً من الأمور يحتمل وقوعه كما يحتمل عدم وقوعه . . . ذلك لأن ما يعلم أمره محدود لا يخشى خطره كما يخشى المجهول على تفاهته ، لأنه غير معروف وغير محدود .

وكل ما لا يعلم الإنسان فهو غيب ، والغيب ومنه غيب المستقبل ، هو الذى لم يصل الإنسان إلى علمه : أو إن شئت فقل ما ليس من «طبيعة» الإنسان أن يعلمه :

فأنت إذا وضعت أمامك صندوقاً مكعباً ، رأيت وجهه الأمامى وقد ترى أحد وجوهه الأخرى أو اثنين أو ثلاثة منها على أكثر التقدير ، ولكنك لن تستطيع رؤيتها جميعاً دون استعانة بالمرآة أو ما إليها لأنه ليس من (طبيعة) بصرك أن يبصرها جميعاً ، فهو لا يقوى على اختراق المادة غير الشفافة ولا على الإحاطة بها فى غير الخط المستقيم ، فلو كان لعينيك شعاع بصرى ينطلق فى خطوط منحنية بدل الخط المستقيم ، لكان فى استطاعة عينك أن تبصر من جميع الجهات : من الأمام ومن الخلف ومن الجانبين .

هذا مثال يدل على أن لكل شيء « طبيعة » لا يتعداها ولا يمكنه أن يتخطى حدودها المرسومة ، فالإنسان فى طبيعته أن يرى الماضى والحاضر، ولكن ليس فى طبيعته أن يرى الغيب أو المستقبل ولو للحظة واحدة ، فلو أن الزمن كان مثله كمثل الصندوق ، لكان وجهه الأمامى هو الحاضر ، وما ترى من وجوهه الأخرى هو الماضى ، وما لا تستطيع رؤيته منها هو المستقبل المجهول ، فالمجهول الذى ليس فى طبيعة الإنسان أن يدركه قبل وقوعه هو غيب المستقبل ، وهو الذى بقى على الإنسان أن يعرفه ، وهو يجهد فى الوصول إليه ، لأنه لا يضنيه ولا يقلقه مثلما يجهل ، حتى ولو كان ذلك المجهول خيراً ولم يكن خطرا داهما ولا شرا مستطيراً . . .

على أن الإنسان فى فطرته الأولى ، أو حتى إلى يومنا هذا ، إن كان يجهل تلك النظرية التى تقول أنه ليس فى طبيعة عقله أن يدرك المستقبل ، كما أنه ليس فى طبيعة نظره أن يتجه فى غير الخط المستقيم ، فإنه منذ البداية كان يتشوف إلى معرفة المجهول .

هذا المستقبل المجهول الذى يسميه الناس غيبا ، إن كانوا يعلمون أو لا يعلمون أنهم لا يستطيعون إدراكه ، فهم رغم محاولتهم كشف القناع عنه لا شك يعتقدون أن كائنا أعظم منهم ،أو يخالفهم على الأقل، يعلم مالايعلمون فهو صاحب هذا الغيب المجهول : لأنهم إن كانوا قد عرفوا أن إله الغاب لا وجود له ، وأن آلهة السحاب هى الريح ، بعد أن عرفوا مجاهيل الغاب والسحاب ، فإنهم ما زالوا إلى اليوم يؤلهون الغيب والمستقبل ، أو هم يجعلون للغيب والمستقبل إلها ، لأنهم لا يستطيعون معرفة الغيب والمستقبل . فللمستقبل لديهم إله لأن لكل مجهول لديهم إلها ، كما كان للبحر المجهول بالأمس إله ، وصاحب الغيب لديهم هو الله . . . فالآلهة جميعاً قد ديس حماها ، وكشف القناع عن أستارها ، فهجرت تلك الآلهة عروشها التى

كانت تحتلها فى الأذهان النفوس ، إن لم يكن فى الواقع المحسوس ، إلى غير رجعة . . . ولكن ذلك الغيب المجهول الذى لم يعرف سره ظل إلى اليوم كما كان طلسما لا يعرف كنهه ، وما زال عرشه ثابتاً فى النفوس والسرائر وما زال إلهه هو الإله المطلق المهيمن على تلك النفوس والسرائر لا تنازعه ملكه آلهة أخرى ، ولا تقوى على انتزاعه عن عرشه نفس لا تعرف سره . . . فهو الإله الوحيد الباقى الذى لم يدرك سره الإنسان و لذلك فهو يخشاه ويعبده ، لأنه يجهله !

فالله هو صاحب الغيب المجهول ، وكل ما نقصر عن إدراكه ومعرفته طبائع الناس فهو مجهول فوق طاقة مداركهم ،وهو يدخل فى حساب الله الذى هو السر المجهول الذى لا يدرك ، وهو لذلك الإله الذى يعبد ويرهب جانبه . . . أما الآلهة الأخرى التى لم تعد سرا دفينا ، فهى قد تجردت من ألوهتها ودخلت فى عداد الأشباح التى لا تمر بالنفس إلا كما تمر الذكريات التى عفى عليها النسيان ، من بقايا الاعتقادات القديمة المهجورة ، أما الآله الباقى فكل ما هو أكبر منا وأعظم وأعلى من مستوى طبيعتنا المحدودة ، فهو حماه الذى لا يمكن أن يستباح ! . .

ولذلك فان الإنسان يقول أن المجهول من غيب المستقبل وغير المستقبل هو من علم الله ...

فما هو فوق طبيعتنا وأكبر منها هو الله ، أما ما فى وسعها فذلك هو الإنسان . . .

فالإنسان كالعهد به دائماً يؤله المجهول ، والمجهول الباقى والأخير هو آلهه الذى لا يمكن أن يدركه ، فهو يخضع له لذلك ويعبده ، لأن الإنسان ما زال هو الإنسان : يجهل فيعبد ، ويعرف فيكفر ! . .

على أنه ليس فى وسع الإنسان أن يكفر بـ (الله) لأن الآلهة الأولى وإن فى مقدور طبيعته أن يعرف مجهولها ، أما الله فليس فى مقدور طبيعته أن تصل إلى حقيقته ، فما تستعصى معرفته على طبيعته هو حمى الله الذى لا يستباح ، فليس فى طاقته أن يستبيحه لأنه ليس فى طاقته أن يتخطى حدود طبيعته .

ذلك هو المجهول الأخير ، والذى سيظل مجهولا حتى يصير الإنسان غير الإنسان ، وذلك أمر ليس فى الحسبان ! . .

الفعل والفاعل

لقد دخل فى روع الناس أن لكل فعل فى هذا العالم فاعلاً ، والحقيقة أن هذا الأمر فى طبيعة محتويات هذا العالم الذى نعيش فيه — فالإنسان قد خرج إليه فصار ينقل الحصاة مثلا من مكان إلى آخر فتنتقل ، ويجدها لا تغير مكانها إلا إذا تولى هو نقلها منه ، فهو يستدل من ذلك على أنه لابد للفعل من فاعل .

فلو أنه كان فى طبيعة محتويات هذا العالم أن يصدر الفعل عن نفسه، أى أن الحصاة تنتقل بذاتها ، فلا يلزم فى هذه الحال أن يكون لكل فعل فاعل .

رأى الإنسان كل فعل فى هذا العالم له فاعل ، ورأى أنه فى مكنته أن يعرف بعد جهد قل أو كثر — على العموم — فاعل كل فعل ، إلا أنه وإن كان قد استدل — جريا على القاعدة التى استنبطها هو — على أن العالم ككل شىء فيه فعل لا بد له من فاعل ، لأنه ما من شىء فى العالم إلا وهو فعل فاعل ، فلابد أن يكون العالم جملة فعل فاعل كذلك ، فالإنسان مع ذلك لم يستطع إلى الآن أن يعرف ذلك الفاعل الذى صنع العالم ، ولو أنه يعتقد فى وجوده . . .

فالإنسان يستدل هنا بوجود ما يتحرك على وجود المحرك ،ولا يستدل بوجود المحرك على الذى يتحرك ، لأنه هو لا يتحرك إلا بمحرك . . . وليس بمعقول فى رأيه أن يكون هناك من لا يخضع لقانون يخضع له هو !

فإذا كان هناك خطأ فى القياس والتفكير ، فهو — على الأقل — الخطأ فى الاعتقاد بأن العالم مجموعة ووحدة طبيعته وحكمه كحكم أجزائه ومحتوياته ، ولنضرب لذلك مثلا فنقول : إن العين تستطيع أن تديرها

إلى أعلى وإلى أسفل ، ومن الأمام إلى الجانبين ، ولكنك لن تستطيع أن تديرها إلى الخلف ، والعين جزء من أجزاء الجسم وهى أحد محتوياته ، ولكن الجسم كله مجموعة ووحدة ، بما فيه العين وغير العين ، يستطيع الدوران فى جميع الجهات على الإطلاق وعلى السواء . . .

إذن ، فليس معنى أن محتويات العالم الصغيرة من أفعال وأعمال تجرى على قاعدة ثابتة وهى أنها لابد أن تكون فعل فاعل ، بمانع العالم من أن لا يخضع لهذه القاعدة لأن (طبيعته) قد تساعده باعتباره « كلا » على ما لا يتاح لمحتوياته باعتبارها « أجزاء » .

على أن مشاهدات الإنسان جعلت عقله يتجه اتجاهاً خاصاً وجعلته يفهم الحياة على قاعدة ثابتة فهما معينا ، وهذه القاعدة هى أنه لابد لكل شىء أن يكون فعل فاعل ، فالعالم بناء على هذه النظرية فعل فاعل ، وهو يرى الفعل الذى هو العالم ، ولكنه ينظر ليرى الفاعل فاذا به لايراه ولا يعرفه ، وإن كان ذلك لا يمنعه من الاعتقاد فى وجوده .

ففاعل العالم إذن مجهول .

وهذه الفكرة مضافة إلى فكرة المستقبل والمجهول عامة تكون صورة الله والألوهة فى نفوس الناس .

ففاعل هذا الكون ، المجهول ، لابد أن يكون صاحب المجهول ، لأنه بطبيعة أنه فاعل هذا العالم ، فعنده — علم ما يجهل .

وهذا الفاعل يمتاز على فعله بأنه غير محتاج إلى فاعل ، وبأنه يعرف ما لا يعرف — فهو غير محتاج إلى فاعل لأنه لا ينقصه شىء ، فكل ما ينقص الفعل (العالم) وما يجهله ، هو صاحبه ، فهو كامل . ومادام كاملا فليس هناك أكمل منه يمكن أن يمتاز عنه بخلقه .

ففاعل العالم وصاحب مجهوله — ضرورة — الكامل غير المحتاج لفاعل ؛ هو : الله .

فالله مجهول العالم وصاحب مجهوله .

وهكذا يفكر الناس فى الله ! . .

الله كما أراه

خطأ وخطأ وصواب

هناك خطأ محض ، وهناك صواب محض ،فى عالم الأرقام والأجسام، كما أنه هناك أيضا خطآن قد يتساويان فى هذه الصفة على وجه الإجمال ، ولكنهما يتفاوتان فيها من حيث التفصيل ، فأنت حين تسأل : (٢ + ١٠) × ٧ تساوى كم ؟ فيجيبك مجيب أن : ٢ + ١٠ = ١٢×٧ = ٨٤ ، فجوابه هذا صواب محض لأنه لم يخطىء فى أى خطوة من خطوات الحل كما لم يخطىء الجواب ، ويجيبك مجيبان آخران ، أحدهما بقوله : بل ٢ + ١٠= ١١ × ٧ = ٧٧ فهو مخطىء،والآخر بقوله : ٢ + ١٠=١١، ١١ × ٧=٧٨ فهو مخطىء أيضا ، ولكن المخطىء الأول يفضل المخطىء الثانى وإن هما تساويا فى صفة الخطأ ، لأن الأول أصاب فى الضرب وهو إحدى خطوتى الحل ، وإن هو أخطأ فى الجمع ، والثانى أخطأ خطأ محضا لأنه أخطأ فى الخطوتين جميعاً كما أخطأ الجواب .

هذا فى عالم الأرقام والأجسام ، أما فى عالم الفكر فليس هناك خطأ محض ولا صواب محض ، ولكن هناك خطأ يحتمل الصواب وصواب يحتمل الخطأ :

فليس فى هذا العالم على التحقيق شىء يصح أن يوصف بصفة مطلقة أبداً ، لأنه ليس فى هذا العالم المادى من شىء مطلق ، فكل شىء فيه نسبى ، فهذا الشيء صواب إذا كانت كل الاحتمالات المعقولة أو معظمها على الأقل فى جانبه ، ولكن شيئا لا تستطيع طبيعتنا إدراكه قد يحول ذلك الصواب عن إطلاقه ويجعله خطأ أو صوابا، فما دام الأمر مرتبطا بالأرض فهو تابع لها ، ولن تخرج للصفة على الموصوف ،وإنما هى تتبعه وتطابقه، والأرض ليست مطلقة ، فكل أرضى غير مطلق كذلك . . . فقصارى

ما يوصف به أمر بالصواب ، وقصارى ما يوصف به أمر بالخطأ ، أن الأغلب فيه الصواب أو أن الأغلب فيه الخطأ ، دون جزم ولا إطلاق .

ونحن الآن فى بحثنا هذا عن الفكرة الصواب عن الله والألوهة ، إنما نثبت تلك الفكرة على أنها **صواب يحتمل الخطأ** ، كما أثبتنا فكرة الناس فى الفصول السابقة على أنها خطأ يحتمل الصواب :

على أننا ونحن ننعت فكرتنا بأنها صواب يحتمل الخطأ ، لا ندعو لها ولا نعلن عنها ، كما يعلن عن البضائع وكما تزجى الآراء السياسية فى كثير من التهريج والتهويش ، بل نثبت اعتقادنا فيها كما وجدناها ، ومما يشجعنا على أن نصفها هذا الوصف ، أننا نعتقد أننا كنا بعيدين عن الأهواء والتحزب فى بحثنا هذا عنها غير مبتغين إلا وجه الحق ، فإن ثبت أن فكرتنا هى الأخرى خطأ يحتمل الصواب ، فإننا نكون أول من يرجو لفكرتنا هذه أعجل البوار ، ونكون أيضا أول من يرجو أن يصل الناس إلى فكرة أخرى تكون صوابا يحتمل الخطأ ، ونكون كذلك أول الداعين والمناصرين لها ، ما دامت هى الحقيقة ، أو ما دامت قريبة منها أو آخذة عنها .

ويجب أن ننبه أيضا إلى أننا مع كل التحوطات لا نستطيع إلا أن نصف فكرتنا التى سنعرضها بأنها - مهما صحت - فإنها كنظرية دوران الأرض حول الشمس ، مهما بلغ من قوة القرائن ومن اتفاقها على صحتها فإنها لا يمكن أن تكون صحيحة صحة ثابتة مؤكدة ، لأننا لا نستطيع أن نبصر الأرض وهى تدور حول الشمس ...

فمهما أجمعت الدلائل والأسانيد واتفقت - لو أنها أجمعت واتفقت - على أن هذه الفكرة هى الصواب ، فإنه ليس من الممكن إثبات ذلك قطعا بوجه لا يتيسر معه الشك :

وهذا على الأقل إنصاف للفكرة وللحق، وإن كان البعض قد يظن أنه اعتذار أو شعور بالضعف والهزيمة ، إلا أن رغبتنا فى إثبات ما نعتقده حقا تغلب على رغبتنا فى الترفع عن الشبهات .

المطلق والمحدود

أنت حين تلفظ كلمة ، وخاصة إذا كانت كلمة تدل على شعور أو تفكير ، ولتكن كلمة « حزن » ، فهذه الكلمة لفظ محدود ، حدوده الحاء والزاى والنون ، ولكن ليس للحزن فى ذاته — الذى هو معنى اللفظ — حدود كتلك الحدود فى النفس . فأنت لا تستطيع أن تحدد الحزن بالدمعة ، فقد يكون الحزن أكبر من الدمعة ، ولست بمستطيع كذلك أن تحده بالألم ، فالحزن قد يصل بالإنسان إلى درجة من اليأس لا يشعر عندها بلذة ولا ألم .

وأنت كذلك لا تستطيع أن تحد الفرح بالبسمة الشائعة ولا بما هو إلى ذلك من علائم السرور المعروفة أو المتعارف عليها بين الناس : ففلان هذا يبتسم وهو فرحان ، وفلان ذلك يبتسم أيضا وهو فرحان كذلك ، ولكنك لا تستطيع أن تحدد مقدار فرح فلان هذا بالنسبة إلى فرح زميله : لأن للجسم المادى حدوده مرسومة، واللفظ جسم مادى ، أما الفكرة المطلقة ، والمعنى فكرة مطلقة ، فلا حدود لها لأنها لا جسم لها ولا مادة .

فالتاج يرمز إلى الملكية ، ولكن التاج وهو الرمز المادى محدود معروف الحدود ، أما الملكية وهى المعنى أو الفكرة التى يرمز لها التاج ، فهى غير محدودة ومن ثم فهى غير معروفة الحدود .

فنحن إذا كنا سنعمد فى هذه الفصول إلى تصوير فكرة الله والألوهة ، فإنما نحن نستعمل الجسم المحدود أو الطبيعة المحدودة المعلومة الحدود (وهى الطبيعة البشرية) فى التعريف بالفكرة المطلقة أو الطبيعة المطلقة التى ليست لها حدود .

فلئن كان هذا وجها للخطأ ، فهو خطأ لا بد منه لأنه لا معدى عنه ،

فنحن لا نستطيع أن نقيس شيئا بغير طبيعتنا ، ولكن ما دمنا لا نجد مفرا من استعمال هذا الخطأ الذى ليس في استطاعتنا أن نجد أقرب إلى الصواب منه ، فهو فى هذه الحالة أشبه بالصواب الذى يحتمل الخطأ منه بالخطأ الذى يحتمل الصواب ... وما دمنا لا نستطيع غير ذلك ، فقصارى ما نستطيع ، وقصارى ما نطالب به ، هو أن نستعمل تلك المقاييس — التى هى أصح الموجود لدينا وإن لم تكن صحيحة صحة مطلقة — استعمالا صحيحا منطقيا معقولا ؛ ؛ ؛

فإذا جاء عملنا هذا غير صحيح لهذا السبب صحة مطلقة ، ولكنه جاء أصح ما يستطاع ، كان ذلك كل رجائنا ، فنحن لا نطالب بما لا يستطاع ، ولا نطمع فيما وراء الإمكان ...

العالم والمادة والفكرة

إنك حينما تريد أن تبين ما تفكر فيه أو ما تشعر به لا تستطيع ذلك — على أكمل ما فى طاقتك من وجوه البيان والإفصاح — إلا عن طريق اللفظ كتابة كان أو كلاما .

فالفكرة التى تفكر فيها غير محدودة وأنت تحب أن توصلها إلى غيرك ، فتجد نفسك غير مستطيع ذلك إلا بصورة ناقصة : لأن اللفظ محدود والمحدود لا يقوم مقام غير المحدود على وجه كامل غير منقوص .. . ولكن ليس فى الإمكان أن توصل تلك الفكرة غير المحدودة بوسيلة أكمل من هذه الوسيلة المحدودة لأنك تستعمل الجسم فى التعبير عما لا جسم له .

ولكن ليس معنى ذلك أن كل لفظ يدل على الفكرة كأى لفظ سواه ، فالناس يتفاوتون فى القدرة على جعل ألفاظهم الكلامية أو الكتابية تدل أدق دلالة ممكنة على أفكارهم وإحساساتهم ، وهذه القدرة على التعبير باللفظ ، أو بالرسم أو بالإشارة أو بالنغم أو ما إلى ذلك ، هى الفن الجميل ، وبتفاوت أهل الفن فى تلك القدرة تكون قيمتهم من فنهم ..

فنحن فى هذا البحث إنما نحاول أن نستعمل اللفظ المحدود فى التعريف بالفكرة المطلقة .

والإنسان الحى ليس جسما فحسب ، لأن الإنسان الميت له جسم الإنسان الحى ، ولكن الإنسان الحى « حياة وجسم » والحياة معنى مجرد وفكرة مطلقة غير محدودة ، ولكن المعنى المجرد تلبس المادة المحدودة فصار المزيج منهما إنسانا .. . يحاول المعنى (الحياة) أن يكون أظهر وأدل

وأطلق حرية ، ولكن المادة (الجسم) بتركيبها وطبيعتها المقيدة المحدودة تمنعه من أن يبلغ مداه من حريته الطبيعية وطلاقته الأصيلة .

فكما أن الألفاظ تتفاوت فى التعبير عن المعانى . . . فكذلك الأجسام وأجزاؤها تتفاوت فى التعبير عنها ، فالعين مثلا أدل أعضاء الجسم على المعنى النفسى ، والشعر أقلها ، أو هو من أقلها دلالة على ذلك .

والإنسان أو الحيوان،هناك ما يدل منه على المعنى النفسى أو الشعورى، وما لا يدل على شيء من ذلك .

فالحياة ليست إلا معنى تقمص الأجساد كطريقة للتعبير عنه : وهذه الأجساد درجات من حيث الحرية والإطلاق ... فكلما كان الجسد أدل على فكرته ومعناه ،كان فى ذلك إطلاق لتلك الفكرة وتجريد لذلك المعنى .

فلا شك أن الحياة ، التى هى الفكرة المطلقة أو المعنى المجرد الذى يسكن أجسام الأحياء : واحدة لا تتغير ، ولكنها ليست واحدة حيث الظهور والبروز ، لأن الأجسام ليست واحدة فى القدرة على إظهارها والتعبير عنها .

ومهما كان الجسم المادى قادرا على إظهار معنى الحياة(الذى هو الروح) فهو على كل حال جسم محدود ، لا ييسر للروح حريتها الطبيعية فيها ولا إطلاقها اللانهائى الذى هو هى ، ولأن ذلك الجسم محدود ، فإظهاره للروح (معنى الحياة) محدود أيضا ، فهو إذن يظهرها بطريقة ناقصة غير كاملة مع أنه كامل ، ومن النقص فى هذا الإظهار لها أو التعبير عنها يأتى النقص فى الأحياء ويأتى الشر منهم : ومن هذا النقص الموت ، فإن إطلاق فكرة الحياة أو الروح لا يجعلها عرضة للموت أو الفناء ، ولكن الجسد وهو مادة محدودة : عرضة للفناء والعطب ، ومنه نقص القدرة فى طبيعة الجسم المحدود ولكنه ليس فى طبيعة المعنى المجرد أو الفكرة المطلقة : فالعين جسم محدود ، وهى لذلك ذات قدرة محدودة ، فهى لا تبصر إلا فى

الخط المستقيم وإلى مسافة محدودة ، أما فكرة الحياة (أو معنى الحياة) وهى الروح فهى ليست بالجسم المحدود ، ومن ثم فهى ليس من طبيعتها أن تكون ناقصة القدرة .

فالروح كامل لأنه المعنى المجرد المطلق اللانهائى للحياة ، والجسم ــ أيا كان ــ هو المادة المعبرة عن ذلك المعنى ، وهو ناقص لأنه محدود له بداية وله نهاية ، ولقدرته بداية ونهاية كذلك ، وإن كانت الأجسام ليست سواسية فى ذلك النقص ولا فى تلك الحدود .

الكمال والنقص

لكل شيء طبيعة ، وطبيعة الجسم المقيد المحدود مقيدة محدودة ، وطبيعة المعنى المجرد أو الفكرة المطلقة الحرة اللانهائية مجردة مطلقة حرة لا نهائية .

فإذا كان القيد عكس الإطلاق ، وإذا كانت اللانهائية المجردة عكس التحديد ، وكان الكمال عكس النقص ، كان الكمال هو الإطلاق المجرد اللانهائى الذى لاحد له ... وكان النقص كل ما ليس بلانهائى ، وكل ما هو غير مجرد عن المادة ، فيكون له حيز معين وكيان محدود ...

وليس هناك من جسم — فالجسم أيا كان له حد وله حيز وكيان مادى — يستطيع إظهار الفكرة المطلقة أو المعنى المجرد للحياة (الروح) فى كمالها المطلق اللانهائى .

فإذن :

كل ما هو كامل كمالا مطلقا لانهائيا لا نقص فيه ولا حد له لا يكون له كيان مادى ولا حيز معين محدود .

الـروح

إن المعنى المجرد للحياة ،الذى هو الروح ، لا نهائى . فهو إذن لا بداية له ولا نهاية كما أنه وحدة لا تقبل التجزئة .

فاللانهاية واحدة غير متعددة ، لأنها تملأ كل شيء بطبيعتها ، وتنتظم كل شيء ، فليس لشيء وجود عداها .

واللانهاية إن كانت تصدر عنها معان بطبيعتها ، فليس معنى ذلك أنها تتجزأ : فالشمس مثلا ينبعث منها الشعاع كما ينبعث منها النور والحرارة ، وليس معنى ذلك أنها متعددة أو متجزئة ، ولكن معناه أنها واحدة لها غير صفة واحدة .

فذلك المعنى المجرد اللانهائى ينتظم كل المعانى ،فهى فيه وهو فيها وعنها ، فالشمس فى الشعاع ، والشعاع فى الشمس ، ومن الشمس .

ذلك المعنى المجرد حقيقة ، بل هو لا حقيقة سواه بحكم لا نهائيته ، فهو ينتظم كل حقائق الوجود .

ذلك المعنى المجرد اللانهائى كامل لأنه لا نهائى ، فهو لا نقص فيه ، فكل ما فيه نقص ليس معنى مجردا وإن لابسه معنى مجرد .

فإذا كان هناك نقص فى الصورة المادية التى تحاول التعبير عن المعنى المجرد ، فهذا النقص فى طبيعة الصورة التى تصور المعنى المجرد ، وليس فى طبيعة المعنى المجرد الذى تصوره .

إذن :

فالروح هى المعنى المجرد اللانهائى الكامل الذى ينتظم كل حقائق الوجود وكل معانيه .

الوجود : غايته ومعناه

إذا عرفت فى كل الأجسام المادية صوراً للمعنى المجرد ، مع تفاوت تلك الصور فى الإيضاح والتعبير عن ذلك المعنى ، فأنت لاشك مدرك أن هذا الوجود المادى الذى نوجد فيه لابد أن يكون فى مجموعه كما هو فى أجزائه صورة لنفس ذلك المعنى الذى ينتظم كل شىء ، فهو كل شىء .

وإن لم يكن الأمر كذلك ، فما كنه هذا الوجود المادى وماميسمه ؟ فهذا الوجود كالتمثال لسنا نعرف له نفعا غير إحساسنا بما فيه من معنى ، فالوجود المادى صورة فنية للمعنى اللانهائى .

فهذا المعنى المجرد اللانهائى هو الوجود المطلق الذى لا وجود إلا وجوده . فاذا كان هناك ماهو موجود سواه ، فهو ليس بشىء غريب عنه ، بل هو جزء منه ، يستمد وجوده منه ، وهذا الوجود الأكبر تجده فى هذا الوجود الصغير الذى نوجد فيه ، وتجده فى كل ماله وجود فى هذا الوجود اللانهائى ، بمقدار يزيد أو ينقص حسب مبلغ هذا الوجود من النقص أو الكمال ، وحسب مبلغه من الإفصاح والتعبير عنه .

فهذا الوجود المادى أجزاؤه جميعا صور معبرة عن ذلك المعنى ،ولكنها تختلف فى القدرة على ذلك التعبير ، فبعضها يبلغ بالتعبير حد الكمال ،وإن لم يكن فى طاقته أن يبلغ الكمال ... وبعضها يكون تعبيره غامضا ضئيلا حتى يبلغ العدم .

فكل ماهو موجود فوجوده ـضرورة ـ من ذلك الوجود المطلق ،فالكون كلا وأجزاء بصورة كبيرة ، تنتظم صوراً صغيرة كثيرة لذلك المعنى الوجودى الوحيد .

الخلق ومعنى الوجود

إنك حين ترسم صورة لمعنى من المعانى ، فانت الذى يرسم والصورة هى التى تعبر .

والعالم أو الوجود المادى ، مادام صورة تعبر عن المعنى اللانهائى للوجود المطلق فمن هو راسم هذه الصورة ؟ أو بعبارة أخرى ، فمن هو خالق هذا العالم ؟

هذا هو السؤال الخالد ! الذى ظل حافظا لشكله الاستفهامى أجيالا طوالا دون أن يتحول إلى جواب مقنع معقول .

خالق هذا العالم (الذى هو الوجود المادى المحدود) الذى أراد به أن يكون صورة معبرة عن المعنى اللانهائى للوجود المطلق إما أن يكون مادة محدودة أو معنى مجرداً .

وهو ليس مادة محدودة لاستحالة أن يكون صانع الوجود شيئا ماديا غريبا مستقلا عنه ، لأننا رأينا أن الوجود ينتظم كل ماله وجود ، فليست هناك من مادة إلا وهى داخلة فيه مكونة له ، فخالق هذا العالم ليس مادة إذن .

أما إن كان معنى مجرداً — ولم يبق ، ضرورة ، إلا أن يكون معنى مجرداً — فالمعنى المجرد لانهائى غير متعدد ولا متجزىء ، فخالق هذا العالم لابد أن يكون معنى مجرداً ، والمعنى المجرد الوحيد هو معنى الوجود الذى قد يبدو خالق العالم معنى منفصلا عنه ، ولكنه لابد — لاستحالة أن

يكون هناك معنيان مجردان لانهائيان — أن يكون صفة من صفاته غير مستقلة عنه .

إذن فمن صفات معنى الوجود المجرد اللانهائى إلى جانب الكمال المطلق والتفرد وعدم التجزئة ، والوحدانية ، صفة الخلق ، فالخلق أو التمثيل المادى لمعنى الوجود هو إذن طبيعة فى ذلك المعنى المطلق .

إذن :

الخلق طبيعة فى معنى الوجود المطلق اللانهائى الذى هو معنى مايخلق .

الله معنى الوجــود

الوجود المادى تجسيم لمعنى الوجود ، وجد ليبرز ذلك المعنى — الذى هو لبابه وروحه — ويعبر عنه . وخلقه من طبيعة ذلك المعنى ، أى أن معنى الوجود هو الذى خلق الوجود بطبيعته .

فمعنى الوجود هو الخالق بطبيعته ، وهو الكامل المتفرد غير المتجزىء بطبيعة لانهائيته ، الواحد الوحيد لنفس السبب ، غير الناقص بمقتضى كماله ، وإن بدا لنا **النقص** فى جزئيات الوجود التى يخلقها .

ومعنى الوجود هو أيضاً الغاية القصوى لكل ماله وجود ، تجسمه كل الجزئيات بصورة تتفاوت فى الظهور أو التجلى حسب قدرة مادتها على التعبير .

هذا المعنى الذى هو كل شىء ، والذى منه كل شىء ، والذى به كل شىء ، لأنه معنى كل شىء ، هو الخالق الكامل المفرد المتفرد بالكمال والوجود . هو روح الروح وحياة الحياة . هو ... الله .

إذن :

الله معنى الوجود بالإطلاق .

المســـاواة :

موضوع الفحص

ليس هناك من شك فى أن فحص أى شىء فلسفيا يقتضى النظر فى ماهيته، ثم النظر فى ظاهره وفى تأثير الماهية وتأثير الظروف المحيطة فى ذلك الظاهر.

فالنظر فى المساواة لابد أن يكون أولا نظراً فى ماهيتها ، ثم بعد ذلك فى توابع تلك الماهية ومؤثراتها ... ومؤثرات العوامل الخارجية فى مظهرها...

وهذا الفحص ليس عملا أدبيا ... فالعاطفة آخر ماينتظر أن يكون عنصراً من عناصره ...

ولسنا نجزم بأننا قد وفقنا فى هذا الفحص كل التوفيق ، إذ العقل الإنسانى مهما تكن رغبة صاحبه فى الابتعاد به عن كل مؤثر ، فهو خاضع أبدا — بمقدار إن قل أو كثر فهو موجود على كل حال — للمؤثرات التى تؤثر فى صاحبه ، مثل العلم والجهل : والحنكة والسذاجة وما إلى ذلك ...

والفحص بعد هذا وذاك لايعتبره صاحبه صوابا محضا ، وإن كان لايحب على كل حال أن ينظر إليه الناس على أنه خطأ محض ... لالشىء إلا لأنه صاحبه ...

ولعلنا قد أحسنا به كما أحسنا فى القصد إليه والقصد به ، والسلام ؟

- ١ -

المساواة فى ذاتها

ما هى المساواة ؟

« ماهى المساواة » ؟

هذا أول سؤال يقفز إلى الخاطر بالضرورة عند معالجة موضوع المساواة .

أنت تقول عن سيجارتين أنهما سواء ، فأنت تعنى بهذا أنك ترى لهما شكلا واحدا وتعرف فيهما صنفا واحداً وتدفع فيهما ثمنا واحداً ، أى أنك تشعر بهما شعوراً واحداً من كل ناحية .

ولكنك إذا قلت أن هذا النجم وذاك النجم سواء ، فهل أنت تعنى بهذا أنهما متماثلان حجما وبعدا وطبيعة ونورا ؟

لا ولاشك !

ولكنك تعنى فقط أنهما يؤثران فى عينك تأثيرا واحداً من كل ناحية ، فهما ينيران لك بمعدل واحد ، ويبدوان لك فى شكل واحد ... وإن هما اختلفا فى ذاتهما حجما وبعدا وطبيعة .

فأنت تشعر بهما شعوراً واحداً ، ولذلك فهما لديك سواء ، أى لا فرق بينهما بالنسبة إليك .

ولكنك لو كنت فى كوكب آخر غير كوكب الأرض ، لرأيت هذين النجمين غير متساويين ...

وهكذا انتقلت المساواة من مسألة ثابتة محدودة معروفة الحدود إلى مسألة تقديرية اعتبارية بحتة ، تختلف باختلاف الظروف والأشخاص .

فأنت تعتقد أن الشيئين سواء ، لأنك تشعر بهما شعورا واحدا لا اختلاف فيه ، غير ناظر إلى أنهما متساويان فى ذاتهما أو غير متساويين .

وبذلك تكون المساواة مجرد نسبة متغيرة وليست جوهرا ثابتا قائما بذاته ، وهذه النسبة أساسها وحدة الشعور .

إذن :

« المساواة مقياس شعورى ينتج عن شعور الإنسان بشيئين أو أكثر شعورا واحدا » .

أصـل المساواة

مادمنا قد عرفنا أن المساواة مقياس أساسه وحدة الشعور ، فيجب علينا أن نبحث فى كيفية وجود ذلك المقياس .

إنك إذا قدمت إلى طفل صغير فى العام الأول من عمره شيئين ، نظر إليهما ، ثم تخير أكبرهما ... فنظره فى الشيئين ومحاولته التعرف إليهما وتقديرهما توطئة للاختيار بينهما جعله يوازن ويقارن بينهما ... وعلى أساس هذه المقارنة تم اختياره .

وهذه طريقة نظر الناس جميعا إلى الأشياء كافة : فنحن ننظر إلى الأشياء ، فيعقب ذلك النظر فيها مقارنة فيما بينهما ... وهذه المقارنة هى أساس تقديرنا لها .

والمقارنة تختلف باختلاف الأشخاص وتفاوتهم فى العلم والجهل والميول .. : وهى أصل أحكامهم على الأشياء ... بل هى وسيلتهم إلى تلك الأحكام التى لا وسيلة غيرها ، فأنت تعلم أن هذا كرسى وليس منضدة لأنك تعرف شكل الكرسى وشكل المنضدة وتعرف الفرق بينهما ، وبهذا الفرق يمكنك أن تميز الأشياء بعضها من البعض الآخر عن طريق المقارنة فيما بينها .

إذن :

بالمقارنة يعلم الإنسان إن كان هذا الشىء يساوى ذاك الشىء أو هو لا يساويه . . . وبدونها لا يتأتى شىء من ذلك بالضرورة ... لأن المقارنة أساس كل حكم بنسبة أو تناسب . والمساواة نسبة .

ـ ٢ ـ

المساواة والطبيعة

قانون الأختلاف والحاجة

المساواة مقياس . الإنسان صاحبه ومطبقه ، فهل هو يرى الطبيعة ، سواء فى جميع الأمكنة والأزمنة ؟

لاشك فى أن الطبيعة ككل ووحدة شيء واحد لايتجزأ ولايتغير جوهره ، وإن تجزأ ظاهره وتغير ...

فهذا الظاهر ، هل هو واحد دائما ؟ أى هل جميع أجزائه سواء فى كل وقت ؟

لا ولاشك .

فعدم المساواة بين مظاهر الطبيعة هو القانون الضرورى الذى يسير تلك المظاهر ويشكلها .

فالهواء هنا حار ، والهواء هناك بارد ، والضغط هنا خفيف ، والضغط هناك ثقيل ، فيسير الهواء من هنا إلى هناك ...

والأرض هنا مرتفعة جبلية ، والأرض هناك منبسطة منخفضة ، فيجرى الماء من هنا إلى هناك ...

وبغير تحرك الهواء ، وبغير تحرك الماء ... وبغير تحرك كافة الأشياء ... يكون الجمود الذى ليس بعده جمود .

وتحرك الأشياء من مكان إلى مكان ، إنما مصدره اختلاف الأمكنة ، وبغير هذا الاختلاف لايحتاج شيء إلى شيء ... فلا يتحرك شيء من مكانه على الإطلاق .

لأنك لاتتحرك من مكان إلى مكان ولا من حالة إلى حالة إلا طلبا للتغيير . وسداد حاجة كانت فى الحالة الأولى وتعويضها فى الحالة الثانية فالاختلاف والحاجة هما قانون الطبيعة الضرورى .

والمساواة بين الأشياء تقتضى ضرورة ألا يكون بينها اختلاف وألا يحتاج بعضها إلى البعض الآخر لتساويها فى النقص أو فى الكمال .

إذن :

المساواة نقيض قانون الطبيعة الضرورى الذى تسير بل تحصل ظواهرها بمقتضاه .

ـ ٣ ـ

المساواة والناس

الطبيعة والاكتساب

أما وقد انتقلنا — أو لابد لنا من أن ننتقل — إلى المساواة كمقياس يطبقه الإنسان على نفسه وعلى الناس ... فلابد لنا من أن نفرق فى هذا الأمر بين وجهين متمايزين له ... فالإنسان كل أموره وصفاته ، إما أن تكون بالطبيعة ، أى أنها فى تكوينه غير منفصلة من وجوده منذ كان ذلك الوجود ، وإما أن تكون بالاكتساب ، أى أنها ليست فى تكوينه وليست أصيلة فيه ، فهو موجود أو يمكن أن يوجد بدونها ... أو هو قد وجد بدونها ثم اتصف بها فيما بعد عن طريق الاكتساب مما يحيط به .

فالطبيعة ماهو أصيل فى الإنسان بحكم وجوده وكيانه ، والاكتساب مايكون نتيجة للبيئة ...

وعلى هذا تكون المسألة الآن هى :

هل الناس سواء بالطبيعة أو هم غير سواء ؟

وهل الناس سواء بالإكتساب أو هم غير سواء ؟

وهل يمكن جعل الناس سواسية أو هو غير ممكن ؟

وهل يكون هذا — إذا أمكن — خيرا ؟ أم شراً ؟

أو هل المساواة — كما نفهم — لازمة ومفيدة ؟

ارسطاليس والمساواة

لارسطاليس رأيان فى المساواة . . . أحدهما قول بأن الرق ضرورة من ضرورات الحياة . . . فهو قد جعل الناس طبقتين : طبقة السادة الأحرار ، وطبقة الأرقاء .

ولكنه عاد فقال إن العبد ليس من الضرورى أن يكون ابنه عبداً . . . فإن ابن العبد إذا وجد ذكياً ماهراً ممتاز الصفة أعتق وصار حراً ، لأن عقله يرتفع به عن درك الرقيق .

وهذا القول يشعر بأن العقل هو أساس التقدير عند ارسطاليس . . . وهو صفة الإنسان من حيث هو إنسان كما يقول ارسطاليس نفسه .

ولكن ارسطاليس لا يقول فى هذا المقام — بوجه قاطع لا لبس فيه كما عودنا أن يقول — إن كان هو يرى الناس مختلفين فى العقل ، أى مختلفين فى طبيعتهم من حيث هم أناس أو يراهم غير مختلفين ..

غير أننا سنجد جواباً لهذا السؤال ومخرجاً من هذا اللبس على وجه واضح بين فى رأيه الآخر فى المساواة .

ارسطاليس يقول فى هذا الرأى أن خواص النوع واحدة غير مختلفة فى جميع أفراده .

أى أن خواص الإنسان من حيث هو إنسان واحدة غير مختلفة فى كل فرد من أفراد النوع الإنسانى .

فكأن ارسطاليس يقول بهذا إن الإنسان لا فرق بينه وبين أى إنسان سواه فى الطبيعة . . .

وبهذا : يكون الناس – عند ارسططاليس – متساوين بطبيعتهم :

على أننا نقف هنا ونلقى هذا السؤال : « هل القول بأن الخواص الإنسانية واحدة فى كل إنسان يعنى بالضرورة إن تلك الخواص موجودة بنفس النسبة فى كل إنسان أم أنها تختلف فى المقادير باختلاف الأشخاص فينتج عن هذا الاختلاف أن الناس غير متساوين بطبيعتهم من حيث هم أفراد وإن كانوا متساوين بطبيعتهم كذلك من حيث هم نوع تتوافر فيه خواص واحدة ؟ » .

هذا السؤال تدلنا تجاربنا الشخصية ، كما تدلنا التجارب العلمية وتجارب علم النفس على أن الجواب عليه بالنفى . . . أى إن الناس متساوون بالطبيعة من حيث إن خواصهم واحدة . . . ولكنهم غير متساوين من حيث إن تلك العناصر ليست داخلة فى تكوينهم بنسبة واحدة .

الأديان والمساواة

يقول كونفشيوس بأن الإنسان طبقتان : إنسان راق وإنسان غير راق. والإنسان الراقى من تتوفر فيه صفات الحكمة والعفة والشجاعة والمروءة، بحيث يكون قدوة لغيره فى كل عمل من أعماله ... والإنسان غير الراقى هو من ليس كذلك .

وهذا القول يعنى بغير شك أن كونفشيوس لا يرى الناس متساوين... ولكن هل عدم تساويهم هذا طبيعى فيهم أو هو اكتسابى فقط ؟ أى : كونفشيوس يرى الناس بحكم وجودهم غير متساوين ، أو أنه يرى أن اختلافهم ناتج فقط عن الطرق التى يسلكونها فى الحياة ، والصفات الخلقية التى يكتسبونها فى حياتهم ولم تكن موجودة فيهم عندما وجدوا ؟

الصفات التى يتكلم عنها كونفشيوس من شجاعة ومروءة وعفة واتزان صفات خلقية . . . والصفات الخلقية ليست شيئاً موجوداً بذاته ، وإنما هى تابعة للسلوك الشخصى . . . وما دامت كذلك فهى اكتسابية بغير شك . . .

إذن كونفشيوس يقسم الناس إلى طبقتين غير متساويتين بالاكتساب...

والدليل على أن كونفشيوس لا يرى فارقاً بين الناس بالطبيعة ، أنه يرى أن كل من يتصف بهذه الصفات المكتسبة يصير إنسانا راقياً . . . فالناس بطبيعتهم قابلون متساوون فى القابلية لأن يكونوا راقين أو غير راقين .

***

أما السيد المسيح فانه يقول أن الناس جميعاً مندوبون للكمال ، وأنه

لا فضل لابناء إبراهيم على بقية الناس لمجرد أنهم أبناء إبراهيم ، بل يتفاضل الناس بالطهارة وحب الخير ، وحب الغير ، والاتصاف بالخلق الفاضل المتسامح النبيل . فالله – كما يقول المسيح – يستطيع أن يخلق من الحجر أبناء لإبراهيم . . . فمن اتصف بالخلق الكريم ، وعرف الله ، وسعى نحو الكمال ، فهو « ابن الله » ومستحق لملكوت السموات . وبنوة الله والاستحقاق لملكوت السموات يكون الفارق بين الناس وعدم تساويهم . . .

وإذا أخذنا بقول القديس بولس – وهو بحكم ثقافته وتربيته خير من يعبر تعبيراً دقيقاً صحيحاً عن روح المسيحية الحقة – وجدناه يقول : « ليس فيكم بعد اليوم يونانى ويهودى ، وليس فيكم بعد اليوم سيد وعبد» وهذا كلام إذا أضيف إلى أن المسيحية تسوى بين الناس كافة فى إنهم مندوبون للكمال ، ومتساوون فى القابلية له . . . وجدنا المسيحية لاتفرق بين الناس بطبيعة وجودهم ، ولكنها تفرق بينهم بصفاتهم الشخصية من حيث اتجاههم نحو الكمال وكونهم أبناء الله بفعلهم للخير وبالمحبة ، أو العكس . . . وبذلك يكون عدم المساواة بين الناس – عند المسيحية – مسألة اكتسابية غير طبيعية فيهم على الإطلاق . . .

***

أما الإسلام فإنه يتكلم كلاماً صريحاً بنصوصه ومعانيه فى هذا الشأن بالذات ، فقد ورد فى القرآن : « هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون » ؟

وورد فيه أيضاً : « إن أكرمكم عند الله أتقاكم » .

فالناس فى الإسلام غير متساوين ، تفرقهم فروق العلم والجهل ، وفروق الإيمان والكفر . . . وهكذا الناس (بعضهم فوق بعض درجات) . . .

ولكن هل هذه الفروق فى طبيعة الناس ، أم هى فروق مكتسبة ؟.

لا شك فى أن مجرد الدعوة إلى الايمان والعمل على منهج معين يسير عليه الجميع تسوية بين الجميع فى القابلية والأصل ، أما التفريق بينهم فى درجات متباينة ، فينتج عما يكتسبونه من صفات موافقة أو منافية للدعوة . . .

وبذلك تكون الأديان متفقة على أن الناس سواء فى الأصل ، وسواء فى الدعوة إلى الدين ... ولكنهم ليسوا سواء بما يكتسبون بأعمالهم .

على أنه لا يفوتنا أن نذكر أن الأديان لم تفرق بين الناس ولم تبحث مسألة المساواة بينهم إلا من ناحية واحدة ليست هى ناحية ذاتهم ، ولكنها ناحية أعمالهم وسلوكهم وإيمانهم .

ديكرت والمساواة

يقول ديكرت فى بدء مقاله عن المنهج أن ما يسمى بعظمة العقل أو البداهة السديدة سواء عند جميع الناس .

وهذا الكلام مدهش فى ذاته ، لأنه ترك القارىء متعجباً ولا يفسر له الاختلاف الظاهر بين الناس فى الرأى وطريقة التفكير واختلافهم على الأمر الواحد أشد الاختلاف . . . ولكن ديكرت نفسه قطع هذه الحيرة بما أورده بعد ذلك الكلام مباشرة من قوله أن : « ليس اختلاف آرائنا ناتجاً عن أن بعضنا أعقل من البعض الآخر ، بل هو ناتج من أننا نوجه أفكارنا فى وجهات مختلفة ، ولا ننظر إلى نفس الاعتبارات ، فليس كافياً أن يكون للانسان عقل صحيح ، بل المهم أن يستعمله استعمالا صحيحاً » .

وهذا القول يقطع بأن ديكرت يقول بالمساواة فى العقل ، وإن لم تكن طريقة استعماله واحدة عند جميع الناس . ولكن هل هذا يعنى أن الانسان فى ذاته — من حيث العقل — غير متساو مع أخيه الانسان ؟

يظهر أن ديكرت قد فطن إلى هذا الأمر ، فهو يقول فى نفس الرسالة « إننى أعتقد أن العقل كامل عند جميع الناس ، وأعتقد أيضاً فى هذا الموضوع بما يقول به الفلاسفة الآخرون من أن اختلاف الناس فى الحياة إنما ينشأ عن الصدف لا عن اختلاف فى تكوينهم العقلى . . . » .

وهذا كلام يقطع كل شك فى أن صاحبه لا يعتقد بتساوى الناس فى العقل المكتسب . . . فإن الصدف لابد للانسان فيها ، فاذا هى أظهرت مواهبه العقلية — وهى فى الأصل متساوية مع مواهب نظرائه — على غير حقيقتها ، فليس ذلك ذنب الانسان وإن هو احتمل نتيجته .

فكأنه يقول بهذا الكلام أن الناس سواء فى الطبيعة من حيث العقل ولكنهم غير سواء فى المكتسبات — إذ الصدف من المكتسبات .

ولكن هل هذا الرأى صحيح تماماً ؟

ليس من شك فى أن العقل خاصية طبيعية موجودة عند جميع الناس ، كما أن البصر موجود عند جميع الناس . . . بنوع واحد وطبيعة واحدة ، فهو رؤية الأشياء إلى الأمام وفى الجانبين وعدم الرؤية فى الخلف .

ولكن هل كل الناس سواء فى « الطاقة » العقلية أم هم يتفاوتون فيها تفاوتهم فى الطاقة البصرية ، إذ هم لا يبصرون بقوة واحدة وإلى مدى واحد ؟ . . . فكما أنه يوجد رجل كزرقاء اليمامة وآخر لا يرى ما هو أبعد من موطىء قدميه . . . ، أيوجد رجل طاقته العقلية واسعة المدى وآخر طاقته العقلية ضعيفة محدودة ضيقة أم لا ؟

نظن أن هذا السؤال جوابه بالإيجاب ، فليس هناك ما يثبت أن جميع الناس سواء فى العقل ،وفى قوته ، وإن كانوا سواء فى اشتمالهم عليه كخاصية طبيعية ، كما أنه ليس هناك ما يوفق بين المساواة فى العقل وبين التفاوت فى كيفية التفكير وجودته .

مجمل الرأى

مهما يكن من أمر الذين يقولون بأن الانسان مساو لنظرائه بطبيعة وجوده ، فإن أحداً منهم لم يبرهن على هذا الرأى بل لم يحاول البرهنة عليه ، اللهم إلا ارسطاليس وديكرت .

والأمر هنا خطير ، فإنه إذا ثبت رأى هؤلاء ، كان مرجع الفروق بين الناس إلى ما يكتسب ، لا إلى طبيعتهم .

وإذا كان ديكارت قد قال بأن العقل كامل ولكننا لا نستعمله استعمالا صحيحاً فى كل وقت ، فان ذلك الاستعمال عمل إرادى . . . والارادة عنصر فى طبيعة النفس بغير شك ، فأنت تستطيع أن تقوى إرادتك ، ولكنك لا تستطيع خلقها من العدم ، وقد يكون إنسان ما ضعيف الارادة ، ولكن لا يمكن أن يكون هناك إنسان بلا إرادة على الاطلاق ، فالانسان يتحرك بالارادة ، ويعمل بالارادة ، فالارادة طبيعة فيه وليست أمراً مكتسباً .

فحتى هذا الرأى — رأى ديكرت — إذا أخذ به جدلا ، فانه لايؤدى إلى أن الناس بمجموع تكوينهم النفسى أو الفكرى من عقل وإرادة ووجدان أن سواء فى الطبيعة بالضرورة .

— ٤ —

المساواة من حيث هى نظام

لماذا تطلب المساواة ؟

والآن ... لماذا تطلب المساواه كنظام يطبق وكأساس للحياة والحكم ؟
هل تطلب المساواة لذاتها ، أو هى تطلب لحالة خاصة ولغرض معين.
أى هل هى غاية فى ذاتها ، أم هى مجرد وسيلة لغاية مغايرة لها ؟

***

لا تطلب لذاتها إلا « ذات » ... فالذات شيء قائم بنفسه ، فهى بحكم وجودها هذا صالحة لأن تكون غاية تطلب لذاتها ...

أما ما ليس ذاتاً ، كأن يكون نسبة ، فهو شيء غير قائم بنفسه ، أى ليس له وجود ذاتى ، فهو ليس صالحاً لأن يكون غاية تطلب لذاتها ، لأنه ليس له وجود ثابت ، بل وجوده نسبى أى معلق بوجود سواه ... فهو بذلك لا يمكن أن يطلب لذاته ، وإنما هو يطلب لحالة مغايرة له ، يكون هو وسيلة للوصول إليها والحصول عليها ...

والمساواة فى ذاتها ليس لها وجود ذاتى ، أى أنه ليس لها وجود مستقل قائم بنفسه ، بل هى نسبة لا وجود ذاتى لها ... فالمساواة حالة لا شيء ، وهى لذلك تطلب لأنها تحقق شيئاً يسعى الانسان إليه ، ويتخذها آلة لذلك السعى ... وهو لم يكن ليتخذها بذاتها ، لو لم تكن مؤدية إلى غاية ، فهى ليست المقصودة والمعنية بالذات ، إلا فى حدود أدائها وبلوغها إلى الغاية الأخيرة ...

فلماذا تطلب المساواة ...

لتحقق غاية ...

وما هى هذه الغاية ...

هى العدل بغير شك !

فنحن نسوى بين فلان وفلان فى التطبيق ، لأنه من العدل أن نسوى بينهما إذ نحن نراهما متساويين فى الأصل ...

فلو لم يكونا متساويين فى الأصل ، لا يكون من العدل المساواة بينهما فى التطبيق والنظام ، وبذلك لا تطلب لهما المساواة ...

التسوية والمساواة

وعلى هذا يكون فى استطاعتنا الآن أن نضع حد المساواة بين الناس...

الناس من حيث هم حيوانات بشرية ، أى من حيث هم جسم يأكل ويشرب ويكتسى ويتحرك ، سواء بغير شك ، فمن **العدل** أن نسوى بينهم فيما له اتصال بهذا الأمر ، لأنهم سواء فيه فى الأصل ، فالمساواة التى هى نسبة تتخذ للعدل ، تقضى بالتسوية بينهم فيما يبنى على ذلك الأصل وفيما يخرج منه ...

أما الناس من حيث هم أناسى ، أى من حيث هم نفوس فهم غير سواء بالطبيعة فى هذا ، وبذلك تكون المساواة ، التى هى نسبة تنشد للعدل ، تقضى بالتسوية بينهم من حيث النسبة إلى طبائعهم ، أى عدم التسوية بينهم فى الظاهر ...

إذ أنهم غير سواء فى الأصل ، فكيف نسوى بينهم فيما يبنى على أساس هذه الطبائع المختلفة وهى بغير شك مختلفة كذلك ...

فالمساواة نفسها تقضى بعدم التسوية بينهم حتى تحفظ النسبة (والمساواة ليست إلا نسبة) بين الأصول وما يبنى عليها وما يخرج منها ...

ففلان كفلان فى الجسم ، فلنسو بينهما فيما يتصل بالجسم من طعام وشراب وما إلى ذلك .

ولكن فلان ليس كفلان من حيث النفس والطبيعة النفسية ، فالمساواة الحقة تقضى بعدم التسوية بين الناس فيما يصدر عن طبائعهم هذه ، أى لا تسوى فى القيمة بين آرائهم ، وما إلى الرأى مما يتصل بالنفوس التى هى غير متساوية

فى جميع الناس ، على عكس الأجسام التى هى سواء فيهم ولاسيما من حيث المطالب والاحتياجات .

وهكذا تكون المساواة تسوية فيما يتصل بما يستوى فيه الناس ، وعدم تسوية فيما لا يتساوون فيه أصلا .

* * *

وبذلك :

تبقى المساواة العادلة الوحيدة بين الناس هى المساواة فى الفرصة ، ليحصل كل امرىء على « وزنه » الحقيقى بمقاييس الفضل والقدرة . وليكن كل منهم بعد ذلك عند المرتبة التى استحقها بالفرصة المتكافئة والقدرة على العطاء .

دمنهور
أكتوبر سنة ١٩٣٨

نظمى لوقا

الحـــــرية :

معنى الانســـان

هناك حرية وحرية ؛

وشتان حرية وحرية .

هناك حرية تفضل الحرية الأخرى فضل الحرية على أخس العبوديات ، لأن تلك الحرية الأخيرة عبودية خالصة فى كنهها وجوهرها ، وهى أخلص ماتكون عبودية إذ تستكمل أسمى صورها ، لأن كل مالها من الحرية الاسم والعنوان ؛ ومن وراء الاسم سند ضخم من غباوة الإنسان .

فالحرية إذن حريتان : حرية الأحرار وحرية العبيد .

لأن الحياة حياتان ، حياة الانطلاق وحياة الجمود والانحصار .

حرية تقوم على الإحساس بالقيد وتقديسه ؛ وحرية تقوم على إنكار جميع القيود ، مهما ضربت من حولها القيود .

حياة لاتعرف الجمود والانحصار .

وحياة تقوم على الاضطرار ، وتستجيب من خارج للدوافع والموانع ولاتعرف غير الضرورة من دافع أو مانع ؛ فالغل عندها أساس للحياة ؛ وهو كذلك أفقها البعيد .

تلك حياة وهذه حياة ..

والحياتان بعد سواء فى الاسم : يسمها الناس بميسم واحد ، لأن الناس جميعا صيغوا فى قالب واحد هو فارقهم من الحيوان ، فامتنع اختلاط حيوان بانسان ، ولكن لم يمتنع اختلاط إنسان بحيوان ، ولا ماهو أقبح — لأنه أخفى وأخطر — من اختلاط إنسان بانسان ، كل مابينهما من علاقة علاقة السمت والبطاقة ، دون سائر العلاقات والسمات .

حياتان .

كل منهما حياة .

وحريتان .

كل منهما حرية ...

وقد اختلط الأمر بين حياة وحياة، فلم تتميز حرية من حرية... فطلبت أخس الحريتين ، لأن الناس يعيشون أخس الحياتين، شأن جميع القطعان ، فالحساب فيها دائما للأدنى ، والمقاييس فيها للأصغر والأقل ، فهى ضمان للضعفاء المهزولين ، وهى أيسر للسمان الأشداء ، وهى أيضاً الضمان للجمود والانحصار ، والحائل أكبر الحائل دون أى تسام أو انطلاق ...

الضرورة يفهمها الجميع ، لأن الضرورة يشترك فيها الجميع ...

ولكن الأخس يحسها ويفنى فيها ، يعبدها لأنه يرهبها ، فيبنى حياته على التقيد بها والانكماش داخل حدودها ، لأنه يحس فى ذلك الملاذ من الأخطار ، والمأمن من انطلاق من القيود يطير به كل مطار ، فى ثبات الأرض تحت قدميه عوض له عن ثبات الذات !

والقطعان مقياسها الأدنى والأخس ، فحياتها حياة الأدنى والأخس واستمرارها فيها يلجئها لعبادة الأدنى والأخس :

يضطرهم الجوع إلى طلب الغذاء ؛ ويضطرهم الظمأ إلى طلب الماء ، ويضطرهم الحر والبرد إلى طلب الكساء ، وتضطرهم غريزة السيطرة إلى طرح سيطرة الأعداء ، وتضطرهم حاجتهم وتقديسهم إلى كل هذا ، ويدفعهم عجزهم عن القيام بحق مايقدسون قيام العباد بحقوق مايعبدون ، كما تدفعهم غريزة القطيع إلى التجمع فى القطعان .

فاذا هم مجتمعون ، وإذا هم يجعلون من الضرورة فضيلة ، ومن الخضوع لها أخنع خضوع أسمى مراتب الحرية !

فهم إذا اشتركوا فى قطيع كفل للأدنى فيه مايكفل للأشداء من الأكل والشرب ، ويكفل له فيه المأوى والثوب ، ويكفل له الفراغ وحق قضاء الشهوات بما يسمح له بالشعور بالذات والرضى عنها ، ومايتمم ذلك من الأمان من العدوان وسلطان النظراء من بقية القطعان ، فهم بهذا سعداء وهم بهذا أحرار !

فحرية هؤلاء ليست إلا استجابة للدوافع والموانع من ضرورات النفس أو ضرورات الجسد ، واعترافا بالقيد يذهب إلى حد العبادة والتقديس ، أمنية الأمانى بعدها ، وقد اعترف بالسجن ، وأله السجان أن يفى بلائحة السجن غاية الوفاء ، وبعد هذا فلا مطلب ولا غاية !

حرية هى حرية الحيوان :

فحرية الحيوان فى الزمان والمكان •

وحرية هؤلاء فى الزمان والمكان !

وحياة هى حياة الحيوان :

فحياة الحيوان انسياق للضرورات التى تطلبها طبيعته •

وحياة هؤلاء انسياق للضرورات التى تطلبها طبيعتهم •

وكل الفرق فى ضرورات الحيوان وضرورات الإنسان ، وبعد هذا فلا فرق ، ولاشبه فرق !

فهذه الحرية كهذه الحرية •

وهذه الحياة كهذه الحياة :

حياة القطيع دائم الثغاء بعبارة واحدة فى لهجة واحدة لاتتغير :

الخبز وألعاب السرك .

يطلبها على الدوام ، ولايفرغ من طلبها أبداً ، كأنها لايدركان ، وهما من الهوان مدركان قبل أن يدركا !

***

تلك حياة الضرورة وحريتها ،

وغير حياة الضرورة وحريتها ، حياة الانطلاق من كل الوجوه فى كل اتجاه ...

حياة تعبر بالزمان والمكان ، ولايعبر بها الزمان والمكان !

حياة لاتعبد فيها الضرورة لأنها قيد مكروه لا إله معبود بل لاتوجد فيها الضرورة ، ولايسمح لها بوجود ، فالإحساس بها قدر ماتلقم مايسكتها: إحساس أقرب مايكون إلى الزراية وأبعد مايكون عن التقديس .

فكان الضرورة من هذه الحياة — وليس فى هذه الحياة — ليس مكان الأساس والغاية ، ولكنه مكان المستحيل من الإمكان ، يقف عنده ولايفنى فيه .

لابد من طعام ...

أجل . فليكن إذن طعام !

ولكن حيث لاتكون عبادة البطون ، لايكون غاية المسعى أن يقرب لذلك المعبود أفخر القربان !

وإذا انتفت عبادة المعدة ، انقطع تجمع القطعان فى السهول ، وبدأت العزلة فى قلل الجبال ...

وإذا خلت الحياة من عبادة ضرورات النفس والجسد ؛ فرغت للإحساس بما وراء الضرورة من عوالم الإحساس والإدراك ، لايحولها دون ذلك حائل ، ولايشغلها شاغل ؛ ولايوثقها وثاق !

وحيث لا تنزل الضرورة منزل التقديس ، لا تكون الظلال والسراديب التى تمدها الضرورات فوق عبيدها ، فإذا بالضرورات فى كل مكان ، وفى كل شيء ، فترتفع قيودها من المعدة إلى الرأس والفؤاد ، وإذا كل شيء قد صار معدة وطعاماً حتى التفكير والإحساس ! — حينئذ يقوم الإحساس على أساس تلك الضرورة ويكون الفكر فى خدمتها .

وبذلك لا يكون الاحساس سند الحياة وميزانها ، بل يصير ضحيتها التى صاغتها الضرورة فى حدودها ووسمتها بميسمها ، إذ حيث لا تحس إلا الضرورات لا يكون للإحساس الطليق وجود بل يكتفى بالاحساس الضرورى ، الاحساس الذى تفرضه ضرورة قاهرة من غريزة أو عادة أو تقليد .

وبذلك يحتل الذكاء المكان الأول ، لأنه خير الوسائل للسبق فى هذا المضمار ، الذى يظفر فيه من يتمكن من تقديم أفخر القرابين للصنم المعبود... فهو هنا حر ولكن من حيث هو آلة ، لأنه لا يقوم على ذخيرة تسنده من الاحساس الطليق . .

وأكثر الآلات حرية أقربها من العبودية ، لأنها مطواعة لا تتأبى ولا تريد!

وعندئذ يحمد أكمل ما فى الانسان حرية ؛ لأن حريته أو فى صكوك العبودية . .

وإذا أسمى ما يكون وقد أضحى الحضيض الأسفل من الدون :

وهكذا تنقلب الضرورة من حتم يفى بنفسه حق نفسه ، إلى المطلب الأسمى الذى يغفل كل ما عداه ، لأنه أصبح أساساً للعيش وأفقا للحياة !

وينقلب القبر من ختام معلوم ، إلى مقام يسعى الانسان إلى العيش فيه ، حتى إذا جاءه الأجل المحتوم ، وجده قد جعل من النهاية بداية ومستقراً يعبر به الزمان ولا يريم ، وكأن العناء فى الحياة كل العناء الإختصار خطوة واحدة الموت كفيل بها فى نهاية الزمان على كل حال !

ولكنها الحياة التى الموت مدارها ومحيطها ، ولا منفذ فيها للنور من ظله الممدود ...

وحياة كل سندها شهادة الميلاد ، موت لا تنقصه إلا شهادة الوفاة وزحمة المشيعين ، وغير تلك الحياة تترك فيها نقلة القبر لملك الموت يتكفل بها كيف شاء ، حياة تتفتح وتنطلق رغم جميع القيود ، ولا تشغل باضافة قيود إلى القيود ، وهى تحسب أنها مشغولة بتحطيم القيود والأغلال . بينما كل غايتها تلميع أغلالها بالعرق والدماء !

والحياة التى ليست فى طبيعتها القيود ، لا تحس القيود ولا تنحصر فيها ، لأن ماهيتها الحرية ، فهى عزيزة على السلاسل والأغلال ، لأن الحرية فيها وليست مطلباً خارجياً أو لا ينال .

حياة قوامها الاحساس ؛ أى الاحساس الحر ؛ لاترد قيود الضرورات إلا على هامشها البعيد ، ولكنها لا تدخل لها فى حساب .

حياة صورتها الحرية وماهيتها الانطلاق ، لا تدخل فى قوامها الحدود ؛ فهى حرة فى المصدر والاتجاه ، وليس ينقصها أن تصادف حداً فى الواقع ، لأن الواقع لا تملكه وإنما تملك الباعث والدافع .

فوجود الضرورة من هذه الحياة وجود ضئيل واه ، مجرد من السلطان ، فليس بذى سلطان من سلطانه فى حد نفسه يقف عنده ولايتعداه ؛ فالضرورة هنا لا أثر لها فى الانبعاث والاتجاه وإن حددت مداه ...

فهذه حياة حرة كاملة الحرية ولا نزاع ، لأن حريتها لا يحددها فى ذاتها شىء ؛ وإنما كل مالها من حدود حدود حياة الانسان بما هو إنسان .

وحياة هذا شأنها ، حدها حد الطبيعة دون سواه ؛ حياة لا ظل فيها للموت .

وحرية هذا شأنها ؛ حدها حد حياتها لا سواه ، حرية لا ظل فيها للعبودية .

وهى حرية الانسان ، لأنه لا حد لها إلا حد طبيعة الانسان ، حد الأسنى لا حد الأخس !

وهو حد تصادفه ، ولا تعرفه ، ويحسب لها الحساب فيقف لها فى الطريق أما هى فلا تحسب له أى حساب فهو حد محبوس فى أضيق نطاق ، نطاق الوجود الفعلى المجرد من كل لواحق الوجود والمكان وآثاره، فهو حد له شبح وليس له ظل ، وهو حائل ولكنه ليس بغل ، وهو موجود حيث يوجد أما قبل ذلك بأنملة واحدة فليس له وجود ولا يحسب له وجود ...

وإذا انحصر وجود الحدود فى أضيق الحدود ، كانت الحرية كاملة فى ذاتها بغير حد لأن الحدود خارجها وليست فيها ، وتوقفها ولا تشلها ولا توجهها ، وهى إن وقفت عندها فليس وقوفها بمنقص من كمالها لأنها حرية كاملة حتى فى وقفتها لأن كل ما ينقصها للحركة وجود المجال ؛ فالنقص فى المجال وليس النقص فى الحرية .

تلك حرية الانسان التى تصدر عن طبيعة الانسان ولا تعرف حدا غير طبيعة الانسان .

وتلك حياة الانسان التى ترسمها طبيعته وهى الحياة التى ترضاها كرامته، فهى الخير لأنها الحق .

فهذه الحرية من هذه الحياة :

حياة غير حياة القطيع وشعارها غير شعار الخبز وألعاب السرك. شعار هذه الحرية الذى تتجاوب به القمم ويتردد بين الوديان

سعيد من استطاع معرفة علل الأشياء

معرفة تقوم على قوة النفس الحرة ، وتسندها ذخيرة من الاحساس الطليق ، وسبيلها النزاهة الصادقة التى يقتضيها الانطلاق من القيود والخلوص من الضرورات .

هذه حرية وتلك حرية ...

لأن هذه حياة وتلك حياة ...

وهكذا يطلق اسم واحد على الزيف المتبذ والذخر الثمين ، فتطلق الحرية على العبودية الخالصة المخلصة كما تطلق على الانطلاق الصريح ...

والقطعان بمقياس الأخس تفضل الزيف على الجوهر ، وتطلق على الزيف أسم الجوهر لأن طلب الزيف أدنى وأيسر ولأنه أقرب لحياة أساسها الاضطرار وغايتها اضطرار كذلك ، لأنها تدفع إليها دفعاً فينقلب دفعها اندفاعاً وينقلب الضغط عليها حماسة وجهادا ، سواء فى ذلك قطعان الأناسى وقطعان الأبقار ، تدفع من خلفها فتأخذها حماسة الجرى فتعدو مكتسحة كل ما أمامها ...

هذه الحرية المزعومة عبودية صميمة ، والجهاد فى سبيلها مزيد من الانحدار ، والتعلق بأهدابها مؤد إلى كل شر وخسار ، ولا يمكن أن يثمر خيراً واحداً .

***

ولكن كيف تقوم حياة الاضطرار وكيف تأخذ سبيلها فى الوجود ؟

وكيف تكون حريتها ، وهى من طبيعتها ، سعياً إلى الوراء وارتقاء إلى أسفل ؟

وكيف تخلق بمعالجتها للأدواء أدواء أخرى وكيف ضرب عليها ألا تنتهى إلى غايتها الموهومة أبداً ؟

***

ليس أسهل من قيام حياة الاضطرار وإن كانت ليست هى الحياة الطبيعية للإنسان .

ولهذا سبب بسيط : هو أن لها سنداً من طبيعة الإنسان من حيث الجنس وإن لم يكن لها ذلك السند من حيث الفصل – كما يقول المناطقة – أو هى بتعريف أعرف ذات سند من حياة الإنسان اليومية من حيث هو كائن يشترك والحيوان فى الخضوع للضرورات بحكم وجوده وإن لم يكن لها سند من حياته العليا التى ينفرد بها دون الحيوان وسائر الكائنات ، وهى حياة الشعور والتفكير والإرادة .

وهذه الضرورات ليس أيسر من ركوبها الإنسان وسيطرتها عليه ما لم تجد منه مقاومة بتغليب ملكاته العليا عليها .

فالواقع هنا يتفق ومصلحة الضرورات : فهى تجد الباب مفتوحاً على مصراعيه للدخول والتحكم وليس يتسنى إقفال الباب دونها إلا بمقاومة لابد لها من إعداد ولابد لها من احتشاد .

فالقريب هنا هو تحكم الضرورات والبعيد هنا هو التحكم فى الضرورات.

وفى الناس عناصر المقاومة حاضرة ولكنها ليست فى الصف الأول من صفوف القتال وليست وراءها على الدوام الرغبة الصادقة فى المقاومة والنضال .

وعلام النضال ما دامت الضرورات لابد من الوفاء بها على كل حال ومادام فى زيادة الوفاء بها والتحوط للقصور عن ذلك زيادة فى الأمان من هذا الغول الذى تحس أنيابه فى الأعناق وأظفاره فى كل لحظة وفى كل آن ؟

فليفرغ الناس إذن الضرورات يحتشدون للوفاء بها والاستجابة لندائها الملح بدل أن يحتشدوا لمقاومتها والتحكم فيها .

وهكذا يزداد الغول خطراً على القلوب والعقول والأرواح ...

وهكذا تنتحر الانسانية من أهون سبيل وتتنازل عن امتيازها فى مراتب الوجود ...

وذلك لا لشىء إلا لأن السير مع التيار هين يسير بينما مقاومته تتطلب عملا إيجابياً خاصاً .

والناس بعد هذا لا يعيشون منفردين بل يعيشون فى قطعان تيسيراً للوفاء بالضرورات متى اقتسم ذلك بين الأفراد فى القطيع الواحد .

والقطعان إنما تسير الأمور فيها رعاية للعدد ورعاية للأضعف لأن مطلب الأضعف حد صالح للجميع فهو صالح للأضعف كمبلغ المسعى والاجتهاد وهو أصلح للأقوى لهوانه عليه وضمانه السبق فى ذلك المضمار ...

وبذلك يتفق الجميع على الأخس الدون فيركبهم الأخس الدون وهم لا يشعرون بل وهم راضون مسرورون !

وذلك الرأى وإن بدا غريباً من حيث التفكير على أساس أن الناس عقلاء بعيدو النظر سليمو التفكير فى المنافع والأضرار إلا أنه يستقيم إذا نفيت عن الجموع هذه الصفة وأضيفت إليهم صفة التخفف والاستيسار ، مما يلزم الجموع ويضطرهم إلى ترك التسامى وإلى ترك التفكير الحر الطليق من الضرورات وأثقال الضعفى والمنهوكين .

ومصداق هذا الرأى فى تاريخ الجماعات البشرية منذ أقدم العصور حتى هذه الأيام ، بل وإلى آت بعيد من الأيام ، كما تدل وقائع الحال ...

***

وهكذا يدفع الخوف من التقصير فى الضرورى إلى الانحصار فيه .

ومتى سيطرت الضرورة وصارت هى الدافع والغاية فى هذه الحياة ، حياة القطيع ، التى شعارها : « الخبز وألعاب السيرك » ، كان محركها وسندها فى الوجود داخل كل نفس إنسانية ؛ وهو « الخوف على النفس من عدم القيام بضرورات الحياة التى لا تقوم بدونها » ، أقول يكون هذا الخوف ؛ الذى هو الأنانية فى جوهرها الأصيل وطبيعتها السافرة كفيلا

بالحيلولة دون القيام بهذه الضرورات اللازمة وضمانها ، كما كان كفيلا بجعلها الدافع والغاية فى حياة الإنسان .

وهذه مسألة ثانية ليس أبسط منها ولا أكثر اتفاقاً ومنطق الوقائع المسمى طبيعة الأشياء . وإن بدت لأول وهلة زعماً غريباً يخالف الفكر والوقائع جميعاً .

فجلية الأمر أن هذا الخوف لا يقوم واحداً غير متجزىء فى القطيع ، ولكنه يقوم واحداً فى الصورة لا فى الوجود . فهو خوف شخصى بحت ، خوف قائم فى كل نفس من نفوس أفراد القطيع على حدة ، ولحساب تلك النفس أولا وقبل كل شيء . . والقطيع كله متفق آخر الأمر فى أن جميع أفراده لديهم نفس الاحساس ونفس الدافع ونفس الغاية من حيث المؤدى والاتجاه . . ولكن كل واحد إحساسه لنفسه ومن أجل نفسه ، والغاية يطلبها لنفسه ، فالقطيع يقر المبدأ ، ليتسنى لكل واحد من أفراده أن يتجه إليه مادام ذلك الاتجاه لا مهرب منه ولا معدى عنه .

فالمبدأ واحد فى الصورة كثير فى الوجود، بل متعارض فى التحقق غير متفق ، فخوف كل إنسان من أجل مقومات حياته الضرورية واندفاعه فى تأمين ذلك خوف شخصى كما قلنا هو لباب الأنانية الدفين ، ومقومات الحياة الضرورية واحدة عند الجميع كما يطلبها الجميع فى تهافت واندفاع ، والقدر الموجود منها تحت يد القطيع محدد معروف الحدود .

فالنتيجة الضرورية لهذا الاندفاع الشخصى على التراث العام أن تكون الفرقة والمحاربة فى سبيل الاستئثار ، عن طريق المغالبة والاستئثار من كل طريق . .

هذه هى النتيجة المنطقية المحتومة ، وهى هى بعينها النتيجة الواقعة المعلومة !

ويشتط القطيع فى الحرب والاستلاب . والطريق موفور ميسور ؛ ييسره نفس النزعة التى يسرت « النظام » وأقامته على أوثق الأركان . .

فقليل من التقتير والادخار ، يؤدى إلى تفوق على الأنداد فى امتلاك الضرورات المنشودة . وهذا التفوق نفسه قطب جاذبية ومطمح للأنظار والأفكار ؛ فيستغل فى استئجار النظراء السابقين وعبيد اليوم نظير شىء من هذا الذى عنه يبحثون وهو سد الضرورات من كل سبيل ، مهما كان ذلك السبيل وخيما لا يقال له عثار ، ولا معدى فيه عن الاستمرار فى الانحدار .

وهكذا يضمن أساس النظام له كل سبيل للتحقيق ، أى كل سبيل للاضمحلال .

وإذا قل الرابحون فى هذا المضمار ، مضمار تكديس الضمانات للضرورات ومنها ضرورة نفسية هى غريزة السيطرة على النظراء — وكثر كثرة مطردة عدد الفاقدين فيه والذين يزدادون بعدا عن الدافع لهم فى حياتهم ، لم يرجع العيب إلى النظام وتوزيع الموجود من الخيرات ، بل يرجع إلى قلة الموجود منها فى يد القطيع .. فليدفع هؤلاء الفاقدون إذن إلى السطو — فى حرب قانونية ! — على غيرهم من القطعان !

وليس يسمح بتغيير النظام ؛ لأن النظام أساسه مكين فى نفس الواجدين والفاقدين على السواء . وهو الخوف من أجل الذات . والسعى لتأمينها من غوائل الضرورات . فهدمه لا يرضى أحداً من الناس . وهكذا يسند النظام — إلى جانب قوة الواقع — قوة القانون ، ومن وراء القانون ظبي السيوف وأسنة الرماح ومعتقدات النفوس !

ويزداد القطيع على الأيام صراخاً فى طلب الخبز وألعاب السيرك ، وهو يزداد أيضاً على الأيام بعدا عن الحصول على الخبز وألعاب السيرك ، وهى الحرية المرموقة فى حياة الخوف والاضطرار .

***

أليست حياة هزيلة تلك الحياة التى أساسها أنانية ، ودافعها خوف ، ومحركها اضطرار ، وغايتها قيد يسمى الحرية ، وهو بعد قيد لا يدرك ولا ينال مع الاجتهاد فى الطلب والحماسة فى الجهاد ؟

حياة أساسها : لنفسى أولا ! ، ودافعها خوف من العطب والحرمان، ومحركها مطلب النفس والجسد من لبانات تقضى من أهون سبيل ولا يلزم لها العكوف عليها والفراغ لها لولا تلك الأنانية ولولا ذلك الخوف المميت، وغايتها بلوغ الغاية من ضمان قضاء هذه اللبانات اللازمة فى حد محدود ، ضماناً يتجاوز كل حد ؛ لأنه ليست له حدود ! .. وهذه الغاية ضعف يلبس ثوب الأمان ، كالحبس الانفرادى اتقاء للوقوع فى الجرائم والأخطاء التى لا يؤمن تجنبها مع معاشرة الأنداد والنظراء ... وقد سمى هذا الضمان المنشود حرية ، وسمى السعى إلى تحقيقه جهاداً .. ولكن هذه الحرية — كما بينا — قيد ليس مثله قيد ، والجهاد فى سبيلها مزيد من الانحدار ، والسعى إلى قمتها ارتقاء إلى أسفل وتقدم إلى الوراء .

***

تلك الحياة الهزيلة التى أساسها لنفسى أولا وشعارها الخبز وألعاب السيرك .

حياة غايتها من مبدئها ، ووسيلتها من الدافع إليها ، فهى لهذا لا تنتج إلا ثمراً من معدنها : ثمراً هو الشوك فى طريق الحياة ، وهو النار تحمى هواءها فلا تسيغه إلا صدور العبيد . أما الأحرار فيختنقون فيه ..

ثمر هذه الحياة ، حياة الأنانية والخوف والاضطرار ، هو أقصى ما فى وجودنا الانسانى اليوم من الزقوم والغسلين ، وليس فى هذا الثمر ثمرة واحدة حلوة ولا مشتهاة ، ولا زهرة طيبة فى العيون والآناف حتى للواجدين المجلودين ، لولا اللعنة التى ضرب بها من حاقت بهم اللعنة أن يطلبوا الزقوم فى وادى اللظى وأن يستطيبوه ، وأن يجدوا فى السعى إليه دون أن يدركوه،

وأن يشقوا به ، حرموا منه أو تذوقوه !

حياة مريرة خائرة .. خائرة حتى عن تسمية الأشياء بأسمائها ، فهى تسمى الضرورة فضيلة ، وتسمى القيد حرية ، وتسمى الجبن أمناً ، وتسمى التسابق إلى الخضوع والانحصار جهاداً فى سبيل الحرية !

ثمر هذه الحياة هو كل رذائل الأنانية فى الأفراد ، وفى المجتمعات وبين الطبقات . .

ثمر نلمسه فى أخلاق الخوف والتزمت التى تسير الأشخاص فيما يأخذون به أنفسهم وفيما يأخذون به الناس ، فهم لا يحسبون حساب ما يريدون إلا ومن وراء إرادتهم اتقاء لخوف موجود ، وموهوم . فأفق النفس ضيق محصور . يمنعه الخوف من الانطلاق ، ويمنعه الفزع من الانطلاق من كل حركة أو تحليق ، وهكذا نجد مقاييس الخير والشر ، على اعتبار أن الخير ما فيه مصلحة للإنسان من حيث هو فرد قبل كل شىء ، والشر ما كان غير ذلك — وليست المصلحة هنا إلا مصلحة الوفاء بالضرورات الغريزية ، فلا يسمح بما يخل « بالنظام العام » الذى هو سياج السعى إلى تحقيق ضمان الوفاء بالضرورات ، الذى هو هدف كل فرد على انفراد — ولكن يسمح كل إنسان لنفسه أن يستغل سواه ، وأن يخدعه عن نفسه وأن يفيد منه ، وأن يخاتله بالملق والرياء مادام منه منفعة أو شبه منفعة ، على أن يسمى الملق تأدبا ، وعلى أن يسمى الرياء تلطفا وعرفا موضوعاً ، أما إذا انتفت المنفعة أو شبهتها فلا مجاملة ولا حاجة إلى مجاملة أو أدب !

هذا هو الواقع فى أخلاق القطيع ، وهو ثمرة من ثمرات النظام القائم على الأنانية والخوف .

وثمرة أخرى : هى زيادة عدد الفقراء وانحطاط مستواهم ، وتنافس الناس فى انتهاب المنافع المادية من كل سبيل ، وإلا ديسوا بالأقدام فى هذا الزحام .

وثمرة ثالثة : هى حرب الطبقات وما وراء حرب الطبقات من تقديس المادة وجعلها نهاية الأدب ولبانة اللبانات ، فاذا سوى أمر المادة لكل إنسان ، فقد انتهى أمر المطالب الإنسانية وانفض الاشكال . . وهى نهاية مريرة فى اعتبار الحياة والنظر إليها تسترها حلاوة زائفه ، كتلك العربات البيضاء المموهة بالذهب تغطيها الأزهار ، حاملة جثثاً ليس فيها شىء من الحياة ولا نصيب لها من الجمال .

وثمرة رابعة : هى حرب الأمم والحكومات ، وحرب العناصر والأجناس ، لا تفتر يوما ولا تؤذن بفتور ، فى سبيل بسط رقعة كل قطيع فى مجال المغانم والسلطان ، لنزيد الفرص أمام القانصين المتهبين للمنافع وضمان الضرورات ، وهم كل القطيع ، بين مفلح فى ذلك وعاجز لا يستطيع ! . .

أليس صحيحاً إذن قول من قال أن الناس من خوف الذل فى ذل ومن خوف الفقر فى فقر ! !

حياة لا خير فيها : لا فى النفوس ، ولا فى الأخلاق ، ولا أيضاً فى مضمارها المنحصر فى فئات الموائد ومهارج الكرنفال ! .

شاهت النفوس فشاهت الدنيا ، وهل يعيش الناس دنياهم إلا بنفوسهم تلك ! ؟

وماذا ترى الإنسان يربح لو ربح العالم كله وخسر نفسه؟ يربح قبراً فى حياته ، ليس أقل ظلمة ولا ضيقا من القبر الذى يصير إليه حين يموت ..

وهكذا تحلل النفوس ، وهى ما زالت مقيدة فى ثبت الأحياء : فتعيش حياة متحللة تحلل الجيف ، وتنتهى إلى رماد الفناء ، وهى تحسب أنها تسعى إلى البأس والحرية .

ولا تزال القطعان ينادى كل واحد من أفرادها : لنفسى أولا ! ، وكل قطيع منها له شعار يصيح به صيحة الحرب والجهاد :

الخبز وألعاب للسيرك ! .

***

تلك حياة الخوف والأنانية والاضطرار ..

وغير تلك الحياة حياة الاطمئنان والحب والحرية .

قدر ما في الأولى من خوف مبعثه الضعف ونضوب الإيمان ، يكون ما في الأخرى من ثقة بالنفس ومن شجاعة الإيمان !

وقدر ما في الأولى من أنانية سحيقة قاتلة ، يكون ما في الأخرى من حب سام هو مفتاح السلامة والخلود !

وقدر ما في الأولى من اضطرار وانحصار ، يكون ما في الأخرى من انطلاق حي وتجدد موصول .

الأولى إذا طلبتها الإنسانية فلا بد لها من أن تطلب معها حميتها ، وليس بدلذلك — كما بينا — من أن تعجز عن ذلك بكل سبيل .

أما الثانية فكيف يحياها الإنسانوكيف يتخذ سمتها بينالضرورة وحدود الإمكان ؟ وكيف يصل إلى حريتها ومن أي سبيل ؟ وكيف يوفق بين هذه الحياة وبين ما في طبيعة الانسان من ضرورات لا يفتر لها طلاب ؟ وكيف يقوم النظام وكيف يحمي من غوائل النقص والانقلاب ؟

***

ليست حياة الحرية حياة تنطوي فيها نفس الفرد على ذاتها ، فلا تحس إلا هواجسها ومخاوفها ، ولا تتصل با لحياة إلا تسمعا من وراء الجدران وثقوب الأبواب ، ولكنها نفس طليقة تنظر حولها ، وتندفع إلى آفاق بعيدة ، وتتصل بالحياة وتحس بها في أوسع نطاق ، ولا تضرب بينها وبين الحياة اللامتناهية حاجزاً ولا ستاراً ، بل هي نفس كلها إحساس متصل دائم التجدد ، لا مطلب لها إلا ألوان جديدة من الاحساس ترضى تفتحها الطبيعي للحياة وتكمل امتزاجها بها على أو في الوجوه وأتم الأشكال .

مثل هذه النفس لا شغل لها بالمخاوف والأوهام ، ولا تنحصر فى حدود وجودها الضيق فتشغل بما يضمن هذا الوجود ، بل تنصرف إلى ما يوسع ذلك الوجود ويقويه ، وإلى ما يجعله شيئاً واحداً والوجود الأعظم الذى ينبث فى جميع الموجودات ، فإذا حياتها كنز دائم الغنى والفيضان ، دائم الأخذ دائم العطاء ، دائم الزيادة لا يعرف الجمود ولا النقصان ، فاذا هى تحس وجودها فى وجود جميع الأشياء ، وإذا هى تحسب عمرها بعمر تراث الكون العظيم فى آلاف السنين ، فحياتها تحسب فى العمق أكثر مما تحسب فى الامتداد وهى بعد ممتدة إلى أبعد الآماد !

هذه النفس لا محل فيها للأنانية التى تقول : لنفسى أولا ! ، ولا محل فيها كذلك للخوف من القصور عن الضرورات فتنصرف إلى طلب الضمان بعد الضمان ، ولا تنتهى من ذلك إلى غاية ولا إلى أمان ..

ولكن فيها بدل الأنانية المنطوية على نفسها فى فزع وحقد وحسد : ذلك الاتساع وتقوية الوجود بالاندماج فى غيرها من الموجودات ، وذلك هو الحب فى أكمل صورة وأوسع مداه .

وفيها بدل الخوف المزعج والانحصار المرير إيمان بالنفس وإيمان بعظمة الوجود وثقة تقوم على فهم الحياة وعلوها على الضرورات الفردية لأنها قائمة على المعانى الدائمة والحقائق الأبدية ، وأنها فى صفاء جوهرها ونقاء عنصرها وأصالة مصدرها شعاع من هذه المعانى وتلك الحقائق التى لا تزول ، وأن وجودها ليس مقصورا على سد هذه المطالب الملحة فى خسة ونهم . . .

أليس مداومة هذه الضرورات فى طلابها دليلا كافياً على نقصها وضاعتها فى مراتب الوجود ، فالانحصار فيها انحصار فى الانحلال والقيود والحياة التى لا تقوم إلا عليها حياة ليس لها من الوجود نصيب إلا انتفاء العدم ، أما بعد هذا فلا وجود لها ولا ظل لوجود ! ...

هذه هي الحياة التي إحساسها الايمان،وأساسها الحب، هي هي الحرية دون طلب ودون جهاد، لأنه ليس بينها وبين الكون قيود ولا أصفاد ..

هذه هي حياة إحساسها خيرها ، وأساسها فضيلتها ، وليس خارجها مطلب من خير أو إحسان .

فان النفس التي إحساسها الدفين الذي يقوم عليه كل إحساس بالحياه هو الإيمان بعظمة الوجود وسموه على التوافه والضرورات ، نفس شجاعة لا تعرف الجبن والمخاوف ، فلا تتصرف وفي حسابها المخاتلة أو الاستغلال للحصول دون الغير على الغنم يؤمن من حاجة أو ينى من اضطرار ، فهذه شيمة النفوس الصغيرة ، في تيار الحياة .

ومتى انتفى الخوف من النفس — خوف غوائل الحياة وغوائل الموت على السواء — انتفت كل رذائل الأفراد والجماعات . . . .

وأنني هنا أنفي الخوف ولا أنفي التقية والحذار ، فالخوف تخاذل أمام الأخطار ، بينما التقية والحذر يقومان على المعرفة الواثقة بقدرتها ومكانها من الخطر ، وأنها قادرة عليه لأنه دونها على كل حال . فالخوف ضعف وصغار ، والحذر شعور كريم يقوم على الكرامة والثبات .

ومتى كان أساس الحياة فيالنفس الإحساس وتبادلهمع سائر الموجودات تفتحاً وتبادلا يقوم على كرامة الوجود وشجاعة الإيمان ، فقد قامت الأخلاق على أوثق الأركان .

والأخلاق هنا « أخلاق الطبع » والإحساس الطليق من كل ضغط أو اضطرار ، فالإحساس الشجاع الكريم في النفس المحبة هو هو الضمير المتيقظ الدقيق الذي يقيس الأمور بمقياس الوجود كله لا بمقياس الصالح الشخصي المحدود .

فإحساسه بأنه وكل ما في الوجود واحد يتبادل الحياة والإحساس كفيل أن يدفعه إلى إبعاد الشر والأذى عن كل هذا الوجود الذي هو وجوده هو

قبل كل حساب ، والذى هو كيانه الخاص ، بعد أن امتد وجوده فوسع الكون وما فيه ، لا غصباً وامتلاك سيادة ، بل امتداد محبة لا تميز فيها ولا تفريق .

وليست هذه بالأنانية وإن بدت كذلك : لأنها ليست أنانية فى الأساس والأحساس ، وحينما لا تكون الأنانية فى الأساس والأحساس ، تغدو ثوب المحبة و الايثار :

وهنا لا يطلب الشيء لأنه لفلان ، بل يطلب لأنه كذلك وكفى .

وهنا لا يجد الشر له مكانا من الأحوال بل تتضافر نفوس الموجودات جميعا على إقصائه وراء حدود الوجود كله ، لتضمن السلام لهذا الوجود الواحد أشد ما تكون الواحدية ، الكثير المتعدد كأغنى ما تكون الكثرة والتعدد .

هنا ضمير مطبوع غير مصنوع ، يقوم على الحب ولا يقوم على النواهى والأحكام وقوالب المجتمع المفروضة .

هنا لا يعوز أحداً سداد الضرورات ، ولا يمكن أن يحرم أحد من الخبز وألعاب السيرك ، لأن الخبز وألعاب السيرك لم تعد كل مطالب الحياة ، فقل عليها التزاحم والطلاب ، فصار لكل فيها قدر يكفيه ، وصارت المحبة التى تدفع النفوس وتحركها دون الاستئثار بكثير يكفى منه القليل ، لأن الغير والذات فى ذلك الحساب ليس بينهما فرق ولا حجاب ، وكلاهما واحد لدى النفس فى الميل إلى الارضاء .

هنا لا يطلب القطيع حرية الخبز وألعاب السيرك ، لأن الخبز وألعاب السيرك صارت فى موضعها الطبيعى تحت الأقدام ، تنال بغير معاناة ولا جهاد . . .

ولكن هنا يطلب الانسان حرية جديدة لا يخاض إليها فى بحر من الدماء.. حرية شعارها :

سعيد من استطاع معرفة علل الأشياء ! معرفة لا تقوم على آلة الذكاء الرخيص التى تسيرها الضرورات والمخاوف ، ولكن تقوم على الذكاء الذى حررته ذخيرة لا متناهية من الاحساس الطليق ، والذى يأخذه بيده فى تلك الحرية نور صادق جميل من المحبة الكاملة التى تتسع للكون جميعاً.:

هذه هى حياة الحرية ، مقابل حياة الاضطرار .

حياة مبعثها الايمان ، مقابل الخوف والاضطراب .

حياة أساسها « يقهر الحب كل شىء » مقابل « لنفسى أولا ! » .

حياة حريتها : « سعيد من استطاع معرفة علل الأشياء » مقابل « الخبز وألعاب السيرك » .

***

أيها الايمان ! خذ اليوم مكانك فى نفوس البشر ، واطرد منها ديجور الخوف الرهيب !

أيها الحب تسنم اليوم عرشك فى القلوب والضمائر ، وشيد مملكة للسعادة مكان هاوية الأنانية التى مالها من قرار ، وأنشىء عالما جديداً من الأحرار ، تسوده حرية المعرفة التى لا يداخلها اضطرار . .

أيها الحب :

أنت وحدك تستطيع إقامة عالم جديد لامكان فيه لغير الحق والخير والجمال . .

أيها الحب :

لن يدعوك تأخذ مكانك فى القلوب والسرائر لأن المرض المتوارث أقام له حصونا من الغباوة والتعصب فى نفوس البشر . . . ولكننى مع هذا أومن أنه فى النهاية :

سيقهر الحب كل شىء

دمنهور يوليو ١٩٤٠

الفـــن :

معنى التفـــرد

كتبت هذه الصفحات تحية وهدية

إلى أبي الروحي الأستاذ عباس محمود العقاد

وبمناسبة عيد ميلاده في ٢٨ من يونية سنة ١٩٤٥

وكنت أقدسه تقديس القيمة العليا تمثلت في بشر ..

وظلت نسختها الوحيدة في حوزته

إلى مابعد وفاته في ١٢ من مارس سنة ١٩٦٤

وقد تفضل ابن أخيه – بغير طلب مني –

فرد مخطوطتها إلى ، فانقذها مشكوراً من الضياع . .

فالى الذاهب الباقي أقدم إهداء قديما مجدداً ؟

نظمى

الأنماط والأشباه

الأشباه يغني واحدها عن سائرها . في حين أن الأنماط ليس واحد منها يغني عن نظيره ، لأنه نمط بما هو ذو مزية يتفرد بها دون النظراء .

والتشابه سمة الحياة في دركها الدون ، فهو الغالب على مملكة الجماد والنبات ، ولايتقلص ظله إلا في الحيوان الأعلى ، حتى إذا بلغت الحياة ذراها العالية ، غدا التمايز على أتمه في مملكة الله : في دنيا الإنسان .

وليس معنى هذا أن كل بشر إنما هو نمط ينعدم مماثله بين النظراء ، وينفرد بمزية يختص بها دونهم ، بل معناه أن هذا الأمر ممكن ، وأن من الناس من هذا شأنه . وهؤلاء النفرهم الذين تبلغ فيهم الحياة ذروة الذروة في التعبير عن الذات . فوجودهم فن من فنون الخلق رفيع ، وهم بدورهم إذ يعبرون عن ذواتهم أصحاب فن وابتداع . بخلقهم عبرت الحياة عن ذاتها تعبيراً ممتازاً ، فهم غاية في الوجود ، وتعبيرهم عن ذواتهم تعبير عن الحياة في أقصى ماتصل إليه من الكشف عن مكنونها واتساع مداها من أعمق المسارب إلى أرفع الأجواء في أبعد الآفاق ...

تعبير الحيـاة

ولماذا تلازم المباينة التعبير فى طبقات الأحياء ؟

لماذا تكون مملكة الجماد والنبات– حيث لامباينة ولاتمايز – هى المملكة الخرساء التى لاتعبير للحياة بلغتها ؟

ولماذا تقترن المباينة والقدرة على التعبير ، فإذا الحياة تتكلم بعبارات تختلف من فرد إلى فرد ، ولاتكاد تجتمع على سنن واحد . فى طبقة النابغين ؟

لأن الحياة أكبر من الأحياء . ولأن التعبير يستلزم الوعى كما يستلزم القدرة على الإبانة ... فلا تعبير بغير إدراك للموضوع الذى عنه تكون العبارة ، ولا عبارة إلا بأداة مستكملة للتعبير والافصاح .

فحيث لا وعى بالحياة ، لاتعبير عن الحياة ، إلا تعبير الأداة التى يراد لها أن تنتظم على هذا الوجه أو ذاك ، وهى لاتدرى من أمر نفسها شيئا ، لأنه لا إحساس لها بنفسها ولا بغيرها من النفوس .

فهذه الزهرة الباثقة من الأرض نحو السماء ، تعبير عن الحياة ، ولكنه تعبير تعبر به الحياة عن نفسها من خلال الزهرة ، ولاتعبر به الزهرة مريدة عن نفسها ، لأنها لاتحس نفسها ذاتا قائمة برأسها ، وإنما قصارى الأمر أنها « قطعة » من الوجود النباتى ، بينما الوعى إدراك للحياة متأينة وتامة فى هذا الأين ، بل وعلى الرغم من هذا الأين فهو « وحدة » من الوجود ، لا محض قطعة منه ليس غير .

« والوحدة » من الوجود هى نفسها وجود ، فى حين أن « القطعة » منه مجرد متصف بالوجود .

فالحياة موضوع وعى ، والتعبير لغة الوعى للوعى ، لهذا لاتعبير عن الحياة إلا حيث وعى الحياة ، وحيث يتسنى الكشف عن هذا الوعى بلغة من اللغات التى ينتقل بها الوعى بين الواعين .

ولهذا تعين أن يكون التعبير عن الحياة أكمل التعبير من نصيب الأحياء العليا : من نصيب الانسان . وتعين أن يكون المجلون فى ذلك من بنى الانسان هم أدق الناس وعيا للحياة ، وهؤلا هم العباقرة من البشر : من تمتد مملكتهم إلى أبعد ماتمتد ممالك البشر فى دنيا الادراك والاحساس ، فهم « ملوك الأرض » بذلك المعنى الذى لايصدق التعبير عنه بلفظ الملك كما يصدق عليهم ، فهم « ملوك الأرض » بالحق الالهى فعلا وصدقا : بحق الحياة العريضة العميقة المتسعة الآفاق .

فاذا نقلت هذا إلى لغة الحس ، كان مثل العباقرة ومثل الناس ، كمثل أصحاب عيون عادية لاترى إلا إلى الأمد المعهود بين أوساط المبصرين من الناس ، ومثل من تنفذ أبصارهم المجردة وراء العوارض والحوائل المادية ، وتصل فى مداها إلى رؤية تفصيلات مايجرى فى النجوم الموغلة فى البعد دون جهد ، والناس يجهدون فى اصطناع الآلات الممكنة للكشف عن بعضها ، وقد يدركون هذا أو لايصلون منه إلى طائل .

فهؤلاء كائنات عليا بين الكائنات العليا : لأنهم أنفذ ملكات وأوسع عالما ، وليس عالمهم محدوداً بحدودنا الحسية والشعورية الضيقة ، بل إن له نفاذا — بطبعه — إلى ما وراء تلك الحدود ... فلهم بذلك دنيا أكبر من دنيانا ، وهم ملوك هذه الدنيا غير مدافعين ، يفيضون علينا من أخبارها ونحن قعود غير شهود .

وكما تمثل حياة الانسان الواعية مستوى للحياة أكمل من مستوى النبات والحيوان ، لما فى حياة الانسان من جوانب للشعور والادراك لايخطر بوجودها للحيوان ولا للنبات ... فكذلك حياة هؤلاء النفر الأفذاذ تمثل دون

سائر الناس مستوى أعلى من الحياة الإنسانية ، وهو مع هذا من الحياة الانسانية في الصميم ، إلا أن جذوره أعمق ضربا في باطن الطبيعة الانسانية ، وأنفذ إلى أسرارها مسربا ، وأسمق في أجوائها عوداً وأكثر تشعبا ... فهي حياة أعمق وأشمل وأغنى ... وإن بقيت مع هذا – بل بهذا نفسه – إنسانية بكل معنى الكلمة .

أولئك أصحاب النبالة الحقة بين بني الانسان ، وأولئك من تدين لهم بفتوح الوعي الانساني التي تتسع بها دنيا الانسان على مدار الزمان ...

الفن والحياة

فالعباقرة إذن هم « أحيا الأحياء » ، لأنهم أصحاب دنيا أوسع من دنيانا من حيث جوانب وعيهم ... فعباقرة الفنون أوعى للحياة من جانب الشعور ، وعباقرة الفلسفة أوعى لها من جانب العقل ، وعباقرة التصوف والتدين أوعى لها من جانب الروح .

والعباقرة إذ يعبرون عن ذواتهم ، إنما يعبرون عن الحياة فى أقصى ما بلغت إليها ، لأن الحياة عبرت بخلقتهم عن ذاتها بأقصى وسائلها فى التعبير وأعـــلاها .

فهم بفنهم إذن مسبار الحياة ومرآتها، وهم فى تباينهم آية عظمة الكون وتعدد جوانب الوجود وألوانه ، ولن يكون إدراك الفانى المحدود للقائم المطلق الباقى إلا متفاوتا بالضرورة غير بالغ الغاية ولا محيط — هيهات — بما ليس له من محيط .

وليس لنا أن نأسى لأن الحياة أكبر من الانسان ، ولأن الوجود أعظم من الموجود ... لأنه لن يتسنى فى الوجود غير هذا ... إذ التعدد فى الكمال ممتنع لأن التعدد لا يكون إلا بموجب ومقتض هو الاختلاف أو التفاوت ، وهذان صنوا النقص والحدوث ، فلا وجود لهما مع الكمال والوجود المطلق الثابت . .

فما هو كائن إذن من تفاوت فى النقص والكمال هو ما يجب أن يكون ، بل مالا سبيل إلى كون سواه . وخير لنا أن نعى الحياة وأن ندرك عظمتها فوقنا ومن حولنا ، بل وفى أعماقنا ، من أن تكون الحياة فوقنا ومن حولنا ولا أغوار لها فى أنفسنا ولا وعى لنا بعظمتها وإن أورثنا ذلك الوعى الشعور

بالنقص ... فوعى الحياة هو هو الحياة، وإدراك عظمتها هو هو المشاركة فى تلك العظمة جهد ما تتسنى للمحدود الفانى مشاركة المطلق الأبدى فى خصائص الوجود والكمال .

وما مكان الفن والعبقرية الفنية فى هذا العالم الواعى الممتاز ؟

مكان الشعور من الحياة : فالفن تعبير عن الشعور بالحياة فى درجاته وصوره تعبيرا « إنسانيا » ... لأن شروط الحياة الانسانية هى — دون غيرها — شروط هذا التيار الحر الجياش .

فالشعور الانسانى له منافذ من الحواس بين منظور ومسموع ومشموم وحسى مشترك وما أشبه ... وليست هذه الحواس إلا نوافذ ومداخل .

الأنية الواعية التى تشعر بهذا كله شعورا متبلورا هو من غير طبيعة المادة المسموعة أو المشمومة ، بل هو ذو طبيعة من نوع آخر قائمة بنفسها ، وهى طبيعة التيار النفسى ، حيث يرتبط كل شعور جزئى بذخيرة النفس المختزنة فيها من مدركات حسية سابقة ، فتأتلف المشاعر الجديدة بتيار تلك النفس ، بل لا تقوم من حيث هى مشاعر إلا بانصبابها فى ذلك التيار واصطباغها بألوانه .

فالرجل الذى فقد فى حريق بنيه أو من يحبهم خليق منظر النار وما يذكره به من المشبهات والملابسات ، أن ينفذ إلى نفسه مصطبغا بشعور حزين واجم .

ولكن من ألف منظر النار مقترنا بالدفء وجلسة الأسرة حولها للسمر ، خليق منظرها أن يبعث فى نفسه الحنان والحنين .

وشتان الشعوران ، وإن كان مصدرهما واحدا فى العيان .

فالعالم الحسى الواحد عند الجميع ، صوره الشعورية متباينة فى كل نفس بحسب مختزناتها واتجاهاتها ... ولكن تتفق كل تلك العوالم الشعورية ،

فى أنها إنسانية ، لأن آساسها واحدةمن حيث الغرائز والميول ومنافذ الحس وطرق الاستجابة لكل شعور بوجه عام .

وكما أن الشعور أثر الحياة من حيث الحس وطبيعة النفس وجوها الخاص ، فكذلك الفن – وهو التعبير عن الشعور – يكون من حيث الحس وطبيعة النفس الانسانية بوجه عام ، فهو تعبير يدركه المعبر له بحسه ويراد به أن يترك فى نفسه عن طريق الحس شعورا مماثلا لذاك الذى صدر عنه .

والقدرة على التعبير هى المهارة الفنية ... وعمق الشعور المعبر عنه هو العبقرية الخاصة ... فالعبقرية الفنية « شعور ممتاز بالحياة يعبر عنه تعبيرا ممتازا دقيقا صادقا فى نقله عن طريق الحس » .

فالرسام العبقرى ينقل – أى يعبر – بالألوان والخطوط الحسية المعنى الشعورى الممتاز الذى صدر عنه هذا التعبير البصرى .

والمثال العبقرى ينقل بالخطوط والمنحنيات ولكتلة المعنى الشعورى الممتاز عن طريق التعبير البصرى المحصور فى الأشكال والكتلة دون الألوان .

والشاعر العظيم ينقله بالألفاظ والتعبيرات التى هى بالعقل أوثق ، لاشتراك اللغة فى كل صيغ التفكير .

فالفن تعبير عن شعور يقصد به تنبيه أو إثارة أو خلق شعور مماثل . فيغنى مستقبل تلك الصورة شعوريا بإضافة هذا الشعور الممتاز إلى نفسه . . .

فالفن طريق الغنى فى الشعور بالحياه . كما أن العلم طريق الغنى فى فهم الموجودات الطبيعية . وكما أن الفلسفة طريق الغنى فى فهم الوجود وتعقله... وهذان الأخيران منفذهما العقل . وذاك الأول غنى نفس وشعور منفذه الحس .

الكذب والصدق

والآن : ما صلة الفن بالجمال ؟

الجمال هنا ليس وليد اصطناع يقصد لذاته أصلا دون حاجة من طبيعة الموضوع ، ولكنه لازمة طبيعية للتعبير الدقيق عن الشعور الممتاز ، فإن ذلك التعبير إذا جاء محكماً أمينا ، كان له فى النفس ما للجمال من أثر ، وهو الشعور باتساع دائرة النفس وإضافة آفاق جديدة إليها ... والاحساس باتساع الأفق هو نفسه الاحساس بالجمال ، كما أن الشعور بالانحصار والقيود هو نفسه الاحساس بالقبح ، فالحرية صنو الجمال ، والاضطرار صنو القبح والقماءة .

فالتعبير الفنى لا يشترط له إلا تحقيق معناه الذاتى ، بأن يكون تعبيراً أمينا ، فلا حرج أن يكون مخالفاً للواقع الحسابى أو المادى فى تفصيله أو ظاهر أمره ، إذ العبرة هنا بمجال انتشار معين هو الشعور . فاذا طابق التعبير الشعور ، فهو تعبير صادق ، وإذا خالفه فهو كاذب .

والشعور لا تلازم بينه وبين الواقع الحسابى أو الطبيعى الخاضع للقياس والمعبر عنه بالمعادلات الجبرية ، لأن لكل عالم مقاييسه الخاصة وجوه الخاص .

فهذا الكوخ الحقير الذى قد تقتحمه العين ، والذى قد يعفيه خبراء الحكومة وجباتها من الضريبة استهانة بشأنه ، قد يكون عند من نشأ فيه أو عرف فيه حالة عزيزة من حالات النفس ، أحظى وأثمن وأقيم من كل قصور الأرض .

هذا شعور ، وهو صادق من حيث هو ، ولا وجه لمضاهاته والحكم عليه بمقياس آخر هو مقياس العلم الطبيعي أو الحساب لأن العالمين مختلفان : عالم الشعور الذاتي وعالم الحس الظاهر المتعلق بمظاهر موضوع ، وخصائصه الموضوعية . ولا يجوز الرجوع في أحكام أحدهما إلى الآخر : فلا خبراء الضرائب ولا علماء الطبيعة بمستطيعين أن يقرروا عدم شرعية شعور ما كما أن قيام شعور معين لا دخل له في صحة أحكام هؤلاء الخبراء من حيث موضوعات اختصاصهم .

فالشعور مقياسه الوحيد أنه شعور طبيعي حاصل فعلا غير مصطنع ، والتعبير عنه غير مطالب إلا بالدقة في النقل والتصوير (أي نقل وتصوير الشعور في شكل حسي ، وليس نقل أو تصوير الشكل الخارجي للشيء ذاته) .

فالتعبير الصادق عن الشعور الصادق هو الفن .

أما إذا اكتفى من الشعور بمظاهره فتلك هي الصنعة . فالصنعة محاكاة لمظاهر الفن . أما الفن فتصوير أو محاكاة للشعور . وكما يكاد المريب أن يقول خذوني كذلك تكاد الصنعة أن تنادي عن نفسها بالفضيحة : فالمتصنع للشعور ولا شعور يتحرى مظاهر الشعور على توهم وفي غير علم ، فيكلس تلك المظاهر الموهومة تكديساً يفضح زيف معدنها .

فمن يرثى محترفاً أو يندب مأجوراً يتحرى ما يخاله ملازماً للحزن ، وهو ذكر المحاسن . . . فيذكرها جزافا ، وينسبها إلى الميت ولو كان منها على طرف النقيض ، فاذا العجوز الشمطاء تضحى شابة حسناء لينة الأعطاف . . . فينقلب التفجع المزعوم تهكما وزراية في حين أن ابنة تلك المتوفاة نفسها تشعر شعوراً صادقاً بافتقادها تلك الحدبة في ظهر أمها الدردبيس ، وبالحنين إلى تلك الأخاديد العميقة في وجنتيها ، فهي لا تفتقد الميتة لأنها حسناء ، ولا لنضارة شباب فيها بل لأنها أمها :

فهى تبكيها لأنها هى بالذات ، وتريدها هى بالذات ، وتحن إليها كما هى بالذات . فليست محاسن الشباب ذات شأن قل أو كثر فى لوعتها عليها.

ومن هنا كان التلازم بين الصنعة ومحسنات الظاهر ليستر تزويق القالب خواء الباطن وتفاهة شأنه . ولهذا أيضاً كانت عصور الانحلال هى عصور المحسنات اللفظية فى الشعر والطراوة فى الموسيقى والنحت والتصوير.

فالصانع يتحرى أن تكون نساؤه اللواتى يرسمهن كعرائس أحلام المراهقين . . . وأن تكون نساء تماثيله على هذا النمط « الرقيق » أو الرقيع ... المنمق (المسمسم) لأنه لا شعور عنده يعبر عنه ، فلا أقل من تلهية العوام بما يطبى غرائزهم أو حواسهم الظاهرة .

وهذا نفسه خليق أن يلفتنا إلى ما ألمعنا إليه فى صدر هذا الفصل ، من أن الجمال فى التعبير (أى فى القالب الحسى للفن) ليس شيئاً آخر غير دقة التعبير نفسها بحيث تشف عن الشعور الصادق الممتاز من ورائها .

فالجمال الفنى جمال شعورى أصلا وقبل كل حساب ، جمال تحسه النفس قبل أن يحس بالعين والأذن وسائر تلك الأعضاء .

فالصدق الشعورى ، والصدق التعبيرى ، هما شرطا الفن الصحيح وكافلا الجمال فيه ، وليس للواقع الحسى وعالم الظاهر هنا من حساب إلا بالغرض والاتفاق . . . وهذا لأن الشعور ليس نقيض الواقع ، بل هو صورته . . . ولكنها صورة نفسية : فغول الليل ، وشيطان الشر ليسا كذباً واقعياً ، ولكنهما إبراز للواقع وإحياء له وتمكين . . .

أما أن يراد بالصدق المطابقة السنتيمترية لتفاصيل الحياة ، فذلك كتاب تقويم بلدان لا عمل فن ، ولا حاجة من ورائه إلى نفس إنسان . .. فأى دابة لها حواس ولديها مقياس آلى تستطيع أن تؤدى المهمة أدق الأداء.

فالشعور الصادق لا يتعارض والواقع وإن يكن صورة غير فوتوغرافية منه . . . بل لا معنى لأن يكون صورة فوتوغرافية وسجل أرصاد ، لأنه صورة نفسية وإنسانية قبل كل شيء وبعد كل حساب .

الفــن والوعى

الفن تعبير واع عن وعى الحياة . . .

والوعي ميزة الحياة الانسانية ، لأنه قمة المبنى النفسى كله ، يتخذ مكانه فى أفق العالم الخارجى متصلا به متفاعلا معه ، مهيأ للحياة فيه ، مرتكزاً على أسس بعيدة الأغوار فى مسارب النفس ، ذات جذور ممعنة فى الخفاء والعمق : من غرائز وميول .

فذلك الوعى ، أو الأنية الظاهرة ، مجعول ليكون ظاهراً وفاعلا فى العالم الظاهر ، كما أن تلك الأسس التى يقوم عليها ، والتى تلوذ بظلام الباطن وخفائه إنما هى مجعولة لتكون كذلك وحيث هى .

ومثل ذلك كمثل العصب المجعول ليكون من داخل ولتكون قرنية العين من خارج .

ولكن اكتشاف خطر الأعصاب وتلافيف الدماغ لا يجيز لمن شاء أن يقلب الحال ، وأن يستبدل الأعصاب بالأعضاء ، والأحشاء بالإهاب والثياب .

وكذلك ، أن يكتشف علماء النفس أن هناك ، تحت الوعى عالما «باطنا» هو عالم ما دون الوعى والوعى الباطن أو الدفين ، لا يجيز هذا « لذكى » أن يحسب أنه جاء بما فات الأولين والمتأخرين حين قلب الأوضاع فجعل الأساس فى مكان قمة البناء ، فاذا عاليه سافله ونظامه حطام ورجام . . . وإذا بعد جمال السمت وانتظام الأداء فى جميع الأعضاء معدة مكشوفة وأحشاء مبقورة تفرز وتبرز وتقزز ، وصاحبنا أو أصحابنا « مبسوطون » بما كشفوا وكان خافياً عن العالمين لولا ذكاؤهم المنقطع النظير . . .

إنما جعلت الأحشاء لتكون أحشاء ، وجعلت الجلود والأعضاء لتكون جلوداً وأعضاء ، وجعل لكل مكانه المقدور الذى لا يعدوه ، لأنه مطلوب حيث هو ولا لزوم له فى غير ذلك المكان .

وجعلت النفس الباطنة لتكون كذلك ، وجعل لها الظلام والخفاء لأنه لا خير لها فى النور ، ولا خير من نور يجلوها للأبصار ، فهو يفسدها وتفسده ، كما يفسد الأحشاء أن تتعرض للشمس دون وقاء .

من هنا كانت حقارة هذه البدع الموسومة بالسيريالزم وأخواته المشوهة المقززة التى تكشف عن اختلال فى تكوين أصحابها والمتشيعين لها الذين يخيل إليهم أنهم لو خلقوا الأشياء لكانوا أحكم من الطبيعة ، والخلل فى طبائعهم هم لا فى الأحكام والأشياء .

بنـــاء النفس

ما العقل ؟

وما العاطفة والشعور ؟

أسئلة تتردد أمثالها على الألسنة كلما ذكرت النفس ودار بالخاطر أن يستجلى بناؤها وأن يرتاد ..

ويخيل إلى السائل فى معظم الأحيان أن النفس كالبناء المعهود ، فيه طابق على بابه لافتة من نحاس مكتوب عليها بخط جميل : « هنا يسكن العقل» فاذا رقيت الدرج إلى طابق آخر منعزل وجدت باباً حصينا مكتوبة عليه هذه الكلمات : « هنا حرم العاطفة » . . . وبين المسكنين المنفصلين حجاب شديد قوامه منع اختلاط الجنسين ، فلا يجوز للسيد العقل أن يخالط السيدة العاطفة ... وهى من جانبها عقيلة رشيدة مهذبة (بنت ناس) لا توصوص له من نافذة ولا تغمز له بعين ولا حاجب فى خلسة من الرقباء ! . . .

بناء النفس بناء حى ، كبناء الجسم ، دائم التجدد والتكيف ، وما من قيد أنملة فيه إلا وهى متجانسة التركيب العضوى مع سائر المجموع . . .

فى كل منبت شعرة من الجسم خلايا متشابهة التركيب ، قوامها واحد ، متصلة كلها بعضها ببعض بالعصب الوارد والعصب الصادر ، وبأوعية الدم الوارد والصادر ، وبغير هذا يكون الجمود والموت .

وكذلك النفس ، إن تعددت وظائفها وتعددت تبعاً لذلك أعضاؤها ، فهى واحدة متصلة متواصلة « متكاملة » التكوين .

فكل ما هو موضوع شعور فهو موضوع عقل فى نفس الوقت ؛

وبهذا كانت العاطفة العارمة والتفكير القوى المتصل بموضوعها شيئين لا يفترقان ولا خير فى افتراقهما ، لأنه علامة انقسام فى الشخصية وتصدع فى بناء النفس ، فهو عرض مرض . . . والفن تعبير ممتاز عن نفس حية ممتازة .

فالمدار فى الفن ليس على شعور فحسب ، بل على موضوع يشغل الشعور ، ولا علينا بعد هذا أن يكون موضوع تفكير من حيث هو موضوع شعور . ؟ . فانه يبقى مع ذلك — بل وبذلك — شعورا قوياً ، لأنه شغل النفس كلها بجميع وظائفها العالية .

الخصائص المشتركة

والمزايا الفــردية

الناس — كما قلنا فى البداية — أشباه وأنماط . . .

أما الأشباه فهم العامة الذين لا يمتاز الواحد منهم — نفسياً — عن بقية القطيع ، اتجاههم نحو الجماعة ، ومقاييسهم مستفادة منها ، ومشاعرهم كذلك ، وبالتالى وسائل تعبيرهم عن تلك المشاعر .

فاحساسهم أو وعيهم بالعالم الخارجى وضغط العرف الشائع أقوى بكثير من وعيهم لأنفسهم . . . بل إن تقويمهم لأنفسهم تابع لتقويم الناس لها .

فهؤلاء هم الحد الأدنى للنفس الإنسانية : مجرى سطحى لا عمق فيه ... بل مجرد مستنقع آسن لا حركة فيه .

أما الأنماط فهم وإن كانوا كبقية الناس فى الأسس التى تقوم عليها النفس ، من غرائز وحواس . . . إلا أن فوق هذه الآساس — التى هى بمثابة الأرض الفضاء التى لا غنية عنها — يقوم بناء شامخ .

وكما تختلف الأبنية عرضا وطولا ، ونسقا وصلابة وسمتا ، تختلف كذلك النفوس الممتازة وتمايز شخصيات أصحابها .

فالخصائص المشتركة وحسب ، هى الحد الأدنى للشعور الإنسانى ، وهى والشعور العامى مترادفان .

أما المزايا الفردية ، فهى آية النفس الممتازة ، وآية استحقاق صاحبها لأن ينتظر منه — إذ يعبر عن نفسه — أن يصدر عن فهم خاص للحياة وشعور خاص به .

وبهذا يكون الفن المعبر عن شعور الكافة من الناس فحسب مجرد صدى لا صوتا أصيلا ، لأنه لا يعطى صورة للحياة خلاف الصورة المعتادة عند السواد من الأشباه بين الناس . فهى ليست صورة شخص بعينه ولا شعور إنسان بذاته ، ولكنه الشعور المشاع .

فى حين أن الفن الذى تحس أنه شعور إنسانى غير مختلف عن شعور الناس من حيث النوع ، ولكنه يرفعك إلى طبقة منه عالية ، ويعرض عليك فيها خاصا ووعيا خاصاً بالحياة لا يختلطان بوعى غيره أو صورة غيرها ، فذلك فن غير مبتذل ولا غفل ولا مشاع ، بل هو يستحق أن يصاخ إليه لأنه يعطيه صورة جديدة للحياة لها طابعها الخاص . فهو فن صحيح مستكمل لشرط امتياز الفن الرفيع ، لأنه يغنى النفس شعورياً بإضافة طبقات وآفاق من الشعور مغايرة للمستوى الشائع العام .

ففن الخصائص المشتركة وحسب — الصادر عن شعور شائع وفهم مائع — فن هابط . وفن المزايا الفردية هو الفن العالى الحقيقى بهذا الاسم الجدير بمكانته بين القوى الخالقة على قمة الأولمب . . .

مدينة الشمس فى ٢٨/٦/٤٥   نظمى لوقا

٦ شارع كارتون دى فيار

دفـــاع عن العقـــل

عن هذا الكتاب

* كتب فى سنة ١٩٤٧ — ١٩٤٨

* طبع ولكنه لم ينشر بسبب إفلاس الطابع وضياع المطبوع سنة ١٩٥٧.

* نشر أول مرة فى سنة ١٩٧٠ .

ونسبة هذا الكتاب إلى كتابى الأول « الله فى نظر الناس وكما أراه » . الوارد فى أول هذا المجلد وبينهما أحد عشر عاماً هى الفارق بين اليفاعة الباكرة والرجولة ، هى النسبة بين الشجرة وبذرتها الأولى ، أو بين الكائن التام التكوين والجنين الذى كانه .

الاتجاه الفكرى فيهما واحد ، ولكن نقطة الابتداء غير نقطة الوصول. والغاية المبتغاة واحدة ، ولكن السعى والمنهج يختلفان باختلاف السن والتجربة . وكلاهما كان شاغل نفس وموضوع حياة ، وليس عملا تقتضيه الصنعة أو الحرفة .

ن . ل

الى الفيلسوف الكامل محب الحكمة

بمعنى الكلمــة

يوسف كــرم

مقـــدمة

شغلت بهذه المسألة منذ سنة ١٩٣٦ ، فكان كتابى الأول لتلك المدة من العمر عن « الله » : حقيقة الكون الكبرى ومعنى الوجود ، فى مارس سنة ١٩٣٧ .

وظلت المسألة شغلى الشاغل حتى آن للرجل أن يبلغ الغاية التى هفت إليها نفس اليفع . . وكان حقاً على أن أقنع بهذه الغاية ، إلا أن البلاغ أمانة يسأل عنها صاحبها نفسه ، ولا سيما فى هذه الغمرة التى يمر فيها الضمير الإنسانى بأحرج أزمة عرفها قط : فاما العقل وإما المادة . إما الإيمان وإما اليأس . إما الذات وإما العالم .

وما هو بأحرج المحرجات فى هذه الأزمة الحازبة أن تختار الطريق إلى السماء أو إلى العفاء . بل المحرجة الكبرى ألا تستقر من أمن أمرك على قرار ، وأن ترى نفسك عاجزاً عن اليقين ، ما سر منه وما ساء ، لا تعرف أيان تسلك وأى مصير تتوقع ، وبأى مقياس تزن نفسك وتزن الأشياء .

وإن أحلك الظلمات عن يقين ، لهى ولا مراء أهون على نفس الإنسان من تلك الحيرة المضنية ...

وسلاماً أيها القارىء .

دكتور نظمى لوقا

١ ـ لباب المسالة

١ ـ ما هى العلاقة التى يمكن أن تقوم بين الفكر والوجود ، أى بين الأذهان والأعيان ؟ وأى محك يضمن لنا صدق التصور وصدق الحكم فى الحكاية عن واقع بذاته ؟ ومن أين لنا المحك والضمان ؟ أمن الأعيان نستمده أم من الأذهان ؟ ومن العالم يستفاد أم من العقل ؟

٢ ـ لننظر أولا فى المحسوسات :

ماذا يكشف لنا الحس ؟ ولماذا لا نقبل المحسوسات كما تتمثل لوعينا ؟

لماذا لا نتقبل الأشياء كما نجدها دون أدنى تأويل ذاتى عقلى ؟

ولكن أيكون ذلك إدراكا أو معرفة ، ودع عنك إقامة حقيقة علمية أو تحصيلها ؟ .

بغير هذا التأويل ، الذى نعوا عليه ذاتيته ، لا يكون لنا من دنيا إلا أشتات أحاسيس منعزلة مشكلة من لون وطعم ورائحة . وتلك أحط من دنيا السائمة ، فهذا التقبل المحض يكاد يكون خلوا من الحياة ، حياة الحيوان وحياة الإنسان على السواء ، فان للحيوان نصيبا من التأويل يتجاوز به التقبل المحض إلى الفعل ولنغدون ـ لو صدق هذا ـ كائنات لا معنى لوجودها . كأعجاز خاوية ، مجرد صحيفة تتلقى مؤثرات من خارج يدعونها الإحساس ، لا تترتب عليها معرفة بل أفعال منعكسة عمياء غريزية أو شرطية . . .

فالإنسان الذى يعى إنيته ، لا ينبغى له ، بل لا قدرة له على إنكار إنيته . ولماذا ينكرها ؟ ألكى لا يعترف إلا بالأحمر والحلو ، والحامض والرخو ؟ ...

بل إن الأمر ، حتى من وجهة نظر موضوعية منزهة ، غير مفهوم . إذ لماذا نخفل موضوعا « هو حقيقة واقعة » كواقع الأحداث الحسية نفسها، وهو أن الذات موجودة فعلا ، وأن لها دوراً لابد منه بوصفها طرفا فى المعرفة ، لا تكون المعرفة بدونه ؟

إنها لعوراء تلك الموضوعية التى تغطى عينها لكى لا ترى « الإنية » وواقعية وجودها . فان المعروف بغير ذات عارفة خلف. أما الذات العارفة بغير الموضوع المعروف فوجود ،لأنها ستعرف « إنيتها » على اى حال ، كما قال صاحب الإشارات ، وثنى من بعده صاحب التأملات لأن خاصة الوعى أن يعى ذاته ، بجعل من نفسه موضوع فعله ، والرجوع على النفس هو التفكير .

٣ — والذات العاقلة هى العقل الإنسانى الذى لا يكتفى بالتقبل السلبى وإنما هو يتأول الأحداث ، لأن موضوعات الحس لا تصلح — كما هى لبنات فى بناء المعرفة . لنرقب الفكر إذن وهو يعمل ، لنصل إلى سر فعله ذاك .

إنه يواجه الأحداث فيرتبها ، حتى يقيم منها « كلا » متسقاً ، يختلف الاختلاف كله عن الأحداث المباشرة ، ولولا إلفنا هذا الأمر لهالنا ذلك الاختلاف . ولما مررنا به لا نلقى إليه البال إلا بانعام النظر إنعاماً شديداً . فلو أن غريباً عن جنسنا البشرى اطلع على هذا الاختلاف لعجب له عجبا بالغاً . فبدلا من الألوان والحركات والأصوات وسائر الظواهر والتغيرات وبدلا من الزمان الذى ينقضى ومن الروائح والطعوم . يستعيض المرء بهذه كلها بضع معادلات ، ويؤكد جاداً أن هذه هى الحقيقة فى ليكم ، وأن لا حقيقة غيرها بحال :

٤ — فلماذا يقر الفكر عيناً بهذه الصورة التى ابتدعها إذ أنكر الصورة الأولى التى قدمها إليه الحس ؟

هذا سؤال لابد له من جواب ، ولكن جوابه حق الجواب هو حل جميع ما نعالجه من الأشكال، فحسبنا الساعة أن نسجل هذه « الواقعة » ، ونتابع بعد ذلك سيرنا لنحصل على وقائع أخرى ، لعل مجموع بعضها إلى بعض يفيدنا شيئاً لا تفيدنا إياه متفرقات .

لنر مم يتكون العالم المحسوس الذى لا يريد العقل أن يقبله : إنه إطار من الزمان والمكان ، تبدو فيه الظواهر ثم تزول ، وتجرى فيه حركات ، والظواهر محدود بعضها ببعض ، وإن أخذ بعضها برقاب بعض . فلكل منها بداية ومنتهى .

٥ – ماذا فى الحس ينكره العقل ولا نظير له فى تصور العقل للأشياء؟ لنترك المقال لعالم من أفضل المعاصرين هو السير جيمس جينز « إننا كنا نخال الطبيعة مجموع أجزاء فى إطار من المكان والزمان ولكن هذا الإطار لا يصلح للعالم الخارجى جميعاً ، بل يصلح فقط للفوتونات التى يبعث بها ذلك العالم رسائله إلى حواسنا . ولكننا يجب ألا نستخلص من هذا أن العالم الخارجى كله كائن فى داخل هذا الإطار بالذات على وجه الحصر . فان الوقائع التى نراها فى المكان والزمان ، قد يكون مصدرها خارج الزمان والمكان : . . »(١) .

وأنه لملحظ شائق كان يبدو غريباً ، بل ممتنعاً لو أن عقل الإنسان لم يكن مجعولا إلا لتقبل الوقائع الحسية كما هى .

أيقول الرجل . « خارج الزمان والمكان ؟ » كيف نحلم مجرد الحلم – لو لم يكن لنا عقل إلا فى حدود حواسنا – أن يكون مثل هذا الخارج؟ وإنه ليبدو – منذ الآن أن العقل لم يجعل على منوال الحس وفرعاً عليه . بل يبدو أن لديه معايير ونواميس أخرى لأفعاله غير الحس .

---

(١) الطبيعة والفلسفة .

٦ — ثم ماذا ؟

« إن عقلنا لا يستطيع ألبتة أن يتخطى جدران سجنه ليتحقق من طبيعة الأشياء التي تعمر هذا العالم الخفي فيما وراء جوارحنا الحاسة . ولكنه يستطيع فهم النسب ومعرفتها — والنسب إعداد خالصة — حتى .ولو كانت نسب كميات — مع أن الكميات نفسها غير معقولة — إذن معرفتنا الحقة للعالم الخارجي يجب أن تكون مكونة على الدوام من أعداد »(١) .

واقعة أخرى طريفة ، وهي أن العقل يترجم الكميات إلى كيفيات كمية ، هي العلاقة الرياضية — فلماذا يؤثر العلاقة المجردة على الواقع الحسي المتعين ؟

٧ — وما فحوى هذه العلاقة الرياضية المعقولة ؟

إنها تتضمن قانوناً ثابتاً للتغيرات ، هو في الواقع ما صارت إليه علية بدأت حية — إما إلهية وإما شيطانية — ثم أصبحت مجردة تمام التجريد ، ثم لبست في آخر المطاف مسوح الدالة الرياضية .

وجميع هذه الضروب من العلل إنما ترمى إلى غاية واحدة : أن تتيح للجاهل والعالم على السواء عالماً ثابتاً يفسر الحركة والتغير بدوام لا يخضع لتغير أو انقضاء .

وهي واقعة أخرى ظريفة . فلماذا يعني المرء نفسه باقامة ذلك الدوام ، بدلا من الرضى بدول التغيرات وتعاقب الظاهرات ؟ لماذا يؤثر الحتمية على واقعية الوقائع الغفل متباينة ، متكثرة ، حية في الحس صارخة الحيوية ؟

---

(١) الكتاب السابق .

٢ ــ السببية

١ ــ إن العالم المحسوس عامر بالأحداث التى لا تخلو من مغزى لدى رجل من عامة الناس ، ولا سيما من وجهة النظر العملية التى لا يتأتى للشكوكى نفسه أن يغفلها فى معاشه ، فهناك تعاقب دائب للظواهر وكل زوج من الوقائع يعقب أحدهما الآخر يسميان علة ومعلولا . وقد بلغ من تسلط تلك العلاقة بين الظاهرات على العقل البشرى أن خالها طبيعة فيه. فدرج الناس أن يسألوا . « ما العلة فى كذا ؟ » .

أما أن حواسنا تكشف لنا تعاقب الظاهرات فليس معناه أن الأشياء نفسها تتعاقب فى العالم فعلا بنفس الشروط الزمنية المكانية التى تخضع لها حسنا ففكرتنا عن العالم الحسى عقلية خالصة ، صنعها العقل . وقيمتها مستمدة من اعتقادنا أو تصديقنا .

فنحن نعانى الحس ، أما حقيقة موضوعه فلا معدى لنا من خلقها . فالأمر كله رهن إذن بامكان الحصول على ضمان لصدق هذه الخليقة العقلية التى ليست إلا بناء من أحكام ينبغى أن تكون ضرورية حتى لا تنهار انهيار بيوت يتلهى الصغار بإقامتها من رمال الشاطىء الندية ، لهذا يجب أن تقوم الأحكام على ضمان للموضوعية كفء لإقامتها وتعزيزها .

٢ ــ ولا يسبقن إلى الوهم أننا قد بعدنا بهذا الكلام عن غايتنا فما أردنا فى واقع الأمر إلا أن نرسم الحدود للعقل حتى لا يضل من بعد . فهنا العالم المعقول ، وهناك العالم المسمى عالم الواقع . فالى أى من هذين العالمين تنتمى فكرتنا عن العلية ؟ أما الوقائع التى نخضعها للعلية فوقائع العالم المحسوس . ولكن هل ينتمى قانون العلية نفسه إلى هذا العالم المحسوس بعينه ؟

اذا كان ذلك كذلك ، فليست العلية مما يفرض أو ينافش ، بل تكون محض موضوع حسى ، من قبيل اللون والطعم والألم .

ولكن العلية ليست مما يحس بحاسة معينة كما تحس الألوان والطعوم ، فهي إذن ليست مثلها من عالم المحسوس . وبقى أن تكون من العالم الآخر ذلك الذى لا نحسه ولا حق لنا فى اعتماد خبر الحس عنه فان الحس لا يصلنا بعالم يند عن الحس المباشر أبدا .

٣ ــ فما خبر هذه العلية إذن ؟

أما بتسيديم فقد صدق الحملة عليها ، كما ناشها بحجج حداد جميع رجال الأقادمية الجديدة . وناهيك بالطعنة النجلاء التى سددها إلى نحرها الأمام الغزالى تلك الطعنة التى نكأ جرحها المميت ــ من بعده بقرون ــ وحرفا بحرف على وجه التقريب ــ دافيد هيوم ، وذلك فى أعقاب هجمة شديدة من ملبرنش .

فالمضمون الحسى لكل زوج من الظاهرات يدعى علة ومعلولا لا يعدو التعاقب البحت . ولكن شتان هذا التعاقب المتفق عليه عند أصحاب الحاسة الواحدة فى الظروف الواحدة . والقول بصلة ارتباط تضمن حدوث هذا التعاقب فيما مضى وفيما يستقبل من الزمان ، وأنه لا يمكن إلا أن يحدث . فبين القولين ثغرة عميقة لا يؤمن اجتيازها بغير ترد فيها.

وعلى قول جان لابرت « أن المضمون الوحيد الفعلى الذى يبتعثه هذا التضايف اللفظى بين العلة والمعلول مفاده إما مواضعة حرة تواضعنا عليها وإما صلة ثابتة لوحظت ، فهى إذن قاعدة ، لو أننا نظرنا فيها عن كثب لرأينا نقيضها غير ممتنع بحال . فليس لدينا ما يبرر القول بأن حدين يتعاقبان باطراد . بل وأنهما أيضاً لا يمكن إلا أن يتعاقبا » .

هذه هى الحقيقة فى شأن العلية كما يقول بها العقل ، فهى ليست ضرورة منطقية بحال ، لأنها غير قائمة على مبدأ امتناع النقيض فالعقل لا يحيل أن

لا تكون ألبتة علية . فالعلية مبدأ لا يقوم على الحس ، ولا على الضرورة العقلية . فهي إذن وهم يتبدد متى أنعمنا النظر فيه .

٤ — ويجدر بنا فى هذا المقام ، قبل أن نتابع تحقيقنا الموضوعى أن نذكر فلا ننسى أن نشاط الذات الواعية المتأولة للاحساسات ، هو كذلك عنصر ينبغى أن يفحص فحصاً موضوعياً . لأنه هو نفسه واقع موضوعى فاذا فحصنا هذا النشاط الذاتى ، الذى تولد عنه هذا الوهم من « أوهام العقول » — كما يقول أبو حامد — لم نخطىء أن نرى هذا الوهم نفسه « واقعاً موضوعياً » . وحينئذ تبرز مسألة جديدة « لماذا أمكن أن يعشش هذا الوهم فى العقل البشرى ، بل ربما لا يزال معششاً فيه ، رغم ما وجهت إليه من حملات صادقة شداد ؟

٥ — وبعبارة أخرى « أثمت مبرر لقيام هذا الوهم ؟ » .

إن الإنسان يعانى وقائع الحس ولكنه لا يقبلها بعقله بل يتخذها مادة للتأويل ، وعن طريق هذا التأويل يتردى فى وهم العلية . فاذا به لا يبادر إلى تركه ، بل يتشبث به ما استطاع ، على علمه بفساده لدى العقل الصريح .

ولا يتشبث إنسان بوهم وهو عالم تمام العلم إنه ليس إلا وهما . بل هو لا يتشبث إلا بما يعتقده — من وجه — حقا .

وإذا كان الأمر لا يعدو ضلالة عن السراط ، فلماذا ينحو به ضلاله هذا المنحى بالذات فى جميع الأحوال؟ أفلا يدل هذا على نشاط معين للعقل؟ إن طبيعة هذا النشاط أهل لمزيد من الفحص .

وقد رأينا طبيعة العقل لا تبرر القول بالعلية ، لأن نقيضها غير ممتنع فهل الموضوع نفسه هو الذى يحتم القول بها أو يدعو إليه دعوة ملحة ؟

كلا .

فالموضوع من حيث هو وقائع غفل وظاهرات غير مؤولة لا يحتم شيئاً على الإطلاق .

أهو الكسل والألفة ؟

إن الكسل قد يفسر الانفعال لا الفعل الناشط فان خلق رابطة أو صلة ليس من الكسل فى شىء بل هو فعل ناشط ، وإن يكن خاطئاً .

ألفة العادة هى ؟

إن الألفة انفعال كذلك ، لا فعل فيه ولا عقل ، ولا تبرر ما يزعم للعلية من ضرورة .

٦ — وما دام لا دافع هناك من الذات ولا من الموضوع إلى القول بضرورة العلية ، فليس ذلك القول إذن إلا خطة أملتها الظروف القاهرة قسراً . فاننى إذا رأيت رجلا يتدلى متشبثاً بحبل لا هو يتركه ، ولا هو مستريح إلى التعلق به ، لنظرت إذن إلى ما تحت قدميه لأرى أى هوة يشفق على نفسه أن يهوى إليها إن أراح نفسه من التعلق بهذا الحبل . فان التشبث بالعناء لا يكون إلا إيثاراً له على كريهة لا مفر منها بغيره !

فماذا تحت أقدام الإنسان المتعلق بالعلية تعلقاً لا يرى هو لنفسه فيه راحة ؟

٧ — ما مقابل العلية فى فهم العالم المحسوس ؟

إذا كانت العلية — على قول مايرسون — ليست إلا جواب من يسأل : لماذا تجرى الأمور على هذا النحو ؟ بقولنا « إنها هكذا لأنها كذلك كانت من قبل » — فوراء هذا مصادرة فحواها « أن الحاضر كان فى الماضى ، وسيكون فى المستقبل » .

وماذا تكون وقائع الحس بغير هذا التأويل ؟ تكون وقائع متفرقة

تتعاقب فى انقضاء ندعوه الزمن ، وفى امتداد نسميه المكان . فبغير تفسير الظاهرات بالعلية ، نضطر إلى قبولها كما تبدو : وهى كما تبدو خلق من عدم ، لها أول مطلق ومنتهى مطلق ، وحدود تنعزل بينها الوقائع . لا يصدر اللاحق منها عن سابقه ، ولا شركة بينها ، فلا فعل ولا انفعال .

٨ — إن كان ذلك كذلك ، فلا إحساس . إذ ليس الإحساس سوى موضوع تنفعل به جارحة حيوان .

تلك إحالة ، إن تجاوزناها — وما ينبغى لنا ! — رأينا الصورة الكلية للوقائع الحسية غير مقبولة لدى العقل . وإنه لا يقبلها لا يعنى أنها نزوة منه أو شهوة أو كسل ، فان الرضوخ والقبول والمطاوعة أسهل من الإنكار والتمرد اللذين يؤذنان بنشاط خاص يصدر عن بواعث معينة للرفض والتمرد . فانه يتلقى الإحساسات متفرقات ولا يتهافت على إنكارها ، ولكن مفاد مجموعها الحسى هو الذى يأبى العقل قبوله لأنه لا يوافقه . وإن رفضه إياه لبين . فهو يجتهد فى خلق إطار آخر ينيط به المحسوسات ولو ألجأه ذلك الخلق إلى التمحل والتعلق بالوهم — فى ظن أقوام يرون هذا الرأى فى مبدأ العلية بحق — لياذا بما فى العلية من الدوام والثبات والخروج عن دائرة الزمان والمكان مع استيعاب مضمونهما الحسى .

٩ — فلواحق المكان والزمان الحسية هى التى تبث فى العقل هذا الذعر فيولى منها فراراً وقد ملىء منها رعباً ، فيعتصم بالسببية . فحين تجبه حسنا واقعة نراها تكون بعد أن لم تكن . والمكان والزمان كما يزينهما لنا الحس ، إنما يتصوران باعتبار ما قبل وما بعد وباعتبار ما دخل وما خرج فكل بداية تعرض ، فلها بالفرض ما قبلها ، وكل هيئة فلها بالفرض ما تجاوزها . وليس علينا لقبول هذا الاطار الكلى للمحسوس وإقراره

– والإقرار بالرضى أيسر النشاط وأقربه إلى الانفعال – إلا أن نقبل أن يكون قبل الوجود لا وجود . وكذلك لا « وجود » خارج الوجود . وإن الواقعة الحسية تقع خلقة عن عدم – وذلك كله أمر ما كان أهونه لو أنه كان ممكنا محض الإمكان .

ولكن العقل – المكسال فى ظن أقوام حتّى ما يريد العمل ما دامت له عن العمل مندوحة – يأبى أن يقبل هذه الفروض الهينة . وآية هذا اعتصامه بالعلية ذلك الاعتصام الذى يركبه شططاً ويكلفه من أمره رهقاً ، وإنها لآية لأولى النهى :

١٠ – وقد أحسن الهنود القدامى صياغة هذه الصعوبة فقالو « لا بناء بغير هدم ، ولا هدم ولا بناء بغير دوام » .

فنحن إذ نقدم فرض السببية . نقدم بها فرض الوجود ونرفض العدم ، ونقدم الدوام والثبات واللاتناهى الذى يستوعب كل مضمون للمكان والزمان . أو بعبارة أخرى أوجز من هذه وأبسط . يرفض العقل بتقرير السببية أن يصدق بالحس ولواحقه المكانية الزمانية .

أما أن يعانى الحس ، فذلك ما لا يد له فيه ، وأما قبوله والرضى عنه فذلك ما لا يد له به . ولهذا يستجير بالسببية ، فلا ينبغى أن نخاله يتشبث بها من حيث هى – فانه غير مخدوع عنها حين ينظر فيها فلا يرى لنفسه فيها مقنعاً ولا مطمأنا – بل لصفات فيها تمثلها له هى التى افتقدها فى الحس فاخطأها فيه ..

١١ – يقولون السببية وهم : وهبها كذلك أو قل إنها لكذلك ، سيان ولكنه وهم غنى بالمعانى والبينات ، غنى يربى على ما لبعض الحقائق فى دراسة الأفهام ، فان أحوال المرض أدل على خصائص الصحة وأسرار تراكيب الأجسام .

٣ ـ الضرورة الرياضية

١ ـ أما وقد سقطت قلعة السببية ، فليبحث العقل عن سكن له فى مبدأ آخر ، هو الضرورة الرياضية « وإن اللبنات المتفرقة فى بناء علم الطبيعة أعداد ـ كما يقول جينز ـ أما معالم البناء فعلاقات بين مجموعات من الأعداد ضخمة » .

وذلك ضرب آخر من الضرورة . ولكنها فى هذه المرة ضرورة غير موهومة من جانب الذات على الأقل . فالعلاقة الرياضية ضرورية عقلا . لأن نقيضها غير متصور : فان حقيقة العالم الذى لا نعرف عنه مباشرة إلا إحساساتنا ، لا سبيل لنا إلى معرفتها إلا أن نعيد بناءها ، وكيما نركن فى هذا الأمر الى سند متين لصدق أحكامنا ، ينبغى أن تكون الأحكام بغير نقيض ممكن فتصدق لدينا صدقا ضروريا .

٢ ـ ولكن ما خبر هذه الضرورة الذاتية ؟ أليست ضرورة قهر ، أو ضرورة عجز كضرورة الوقائع الماثلة فى الحس ؟

شتان !

فان ضرورة الوقائع المحسوسة تقهر إقرارنا ، تلزمنا معاناتها وليست قائمة على امتناع النقيض ، فى التصور . أما الضرورة الرياضية فلا تدين للحس بشىء ، لأنها عقلية خالصة .

٣ ـ وثمت شبهة أخرى . . . أليست الضرورة العقلية عبارة عن عجز عن تصور النقيض ، فهى من قبيل العجز عن عدم تقرير أننا نحس ما نحس ؟

إن وزر هذه الشبهة واقع على لغة الكلام وما تحفل به من مجاز » فالعجز هنا من هذا القبيل المجازى . وحقيقة الأمر أن النقيض لا يمكن أن يكون . فهو غير موجود . ومن ثم فهو غير متصور فالعجز هنا ليس اسماً عدمياً مثل العمى والموت مؤداه انتفاء قدرة من شأنها أن تحصل . بل إن العجز الحق فى هذا المقام غير لاحق بنظرنا العقلى ، بل يلحق بالنقيض العاجز عن الوجود فهو عجز فى الموضوع لا فى الذات الواعية له . . . .

فلو أن الموضوع كان . لكان فى الذات الواعية وعيه وتصوره . فهو غير متصور لاعتبار يهدر عين وجوده .

٤ — واذا ثبتت الضرورة الذاتية للرياضة بقى أن نمتحن موضوعية هذه الضرورة ، فالضرورة الرياضية أو الرابطة فيها يقال أنها ضرورية . فما خبر الحدود والتعريفات والقواعد ، أى ما خبر « مادة » الرياضة ؟

إنه إذا كان وجود الأشياء هو موضوع العلية . فإن تصورها المجرد أو ماهيتها هو موضوع الرياضة . فالرياضة — كما يقول بوترو — حين أحلت الدالة محل العلية قد أدخلت بذلك الضرورة على العلم . فماهية العالم فى متناول العقل عن طريق الرياضة إذا كان وجود الوقائع ليس فى متناوله بالسببية . ولكن يجب كيما يصح هذا — أن تستوثق الرياضة من مطابقة العالم لها مطابقة رياضية فيجب إذن أن نستيقن من ثبات الطبيعة يقيننا بثبات عقولنا .

٥ — ولندع جانباً — فى الوقت الحاضر — ثبات عقلنا فى الرياضة ، لننظر فى أمر مادتها فنجد عصرنا الراهن مبرءاً من زخارف الأوهام التى كانت تحف بطبيعة المسلمات والتعريفات الرياضية . فهى ليست بعد حقائق أبدية . وإنما هى آلهة أخرى تصدى لها النقد العقلى فامتحنها عن قرب وأجلاها عن عروشها فى أقداس هياكلها ، وصار المتفق عليه أنها ليست إلا مواضعات ، وأنها محض تجريدات من معطيات العالم المحسوس .

وليس للرياضة من فضل على سائر العلم بعد هذا إلا بقدر ما للاستدلال البرهانى نفسه من قيمة .

٦ ـ فما البرهان ؟

« إن هو إلا بناء نبنيه » على قول روجييه(١) « فهو ليس ربط مبادىء كلية بعضها ببعض ، ولكنه ربط موضوعات ما ربطاً تستخدم فيه تلك المبادىء بحيث تحصل على مزيد من الموضوعات والعلاقات » .

فهو سلسلة من البناء . والاستنباط من المقدمات يستوى ووعى أى واقعة سواء حسية أو عقلية . فهو تجربة نعانيها فنذكرها ونقررها على قول بوارييه .

٧ ـ فهل هذا التقرير أو التجربة مجرد رضوخ قهرى لضغط غاشم ؟

وإن لجواب هذا السؤال لأهمية قصوى . لأن التقرير حكم ، وأن تحكم أنك تحكم ، أو تقرر أنك تقرر لا يبدو من قبيل الحكم برؤية أو مذاق أو سماع فانى إذا لم أر لوناً معينا حكمت بأننى لا أراه ولكن ليس فى إمكانى أن أفصل حكما لى عن حكمى الذى به أقرر أننى أصدرت ذلك الحكم . فالحكمان هنا شيء واحد لا يتجزأ ، لأنهما الذات الواعية تتخذ عين ذاتها موضوعاً لها . بينما الحس ليس إلا موضوع الذات الواعية فحسب . متميزاً عنها ، وقائماً بمصدره . وهذا الموضوع الحسى المتميز إذا صار الحكم به موضوعاً لحكم ذاتى ، كان هذا الحكم الذاتى وعياً للذات غير منفصلة فيه الذات عن الموضوع ؛ فوعى الذات هو الحكم الذى موضوعه كل عملية تقوم بها الذات الواعية . بينما الواقعة الحسية ـ خارجية كانت أو داخلية ـ موضوع متميز لحكم هو بدوره موضوع غير متميز لوعى الذات .

---

(١) بنية النظريات الاستنباطية :

فإن تحكم أنك تحكم ، فذاك التفكير ،وأما أن تحكم أنك ترى أو تسمع أو تألم فذاك الإحساس .

٨ — ولكن مهما يكن من أمر الخلاف ، فالحكم هو وضع موضوع . فأن تحكم أنك تحكم هو أن تجعل من حكمك موضوعاً لحكم آخر لك . ولكنك إذ تحكم أنك تحس شيئاً ، لا تضع الموضوع ، بل إنه موضوع فعلا ، وأنت ملزم بمعاناته ولو لم تفهمه . ولسنا فى مقام الكلام عن وعى الذات ، بل عن عملية الحكم والبرهان والربط العقلى بين الحدود فمن أين تنجم الضرورة فى هذه الصلة التى ندعوها حكما ؟

أما ما يرسون فيقول « لأننا فى جميع العمليات والتحويلات قد عنينا أن تظل الهوية قائمة ، وبذلك يكون للاستدلال ضغط حقيقى يلزم عقلنا فيقهر إقرارنا » .

وأما جوبلو فيزيد الأمر جلاء بقوله « إن عملية البناء بحسب القاعدة تبرز نتائج جديدة ، فالقاعدة تضمن ضرورة هذه النتائج » .

٩ — ولكن الأستاذ لابرت يعجب من هذا ويقول « ولكن القواعد ليست إلا مواضعات » !

وإنه لعجب انزلق إليه عن الخلط بين صورة الرياضة ومادتها : فالتعريفات والمسلمات أى قواعد الرياضة مواضعات كما سلمنا ، ولكنها ليست صورة العلم الرياضى ، بل هى مادته وموضوعه،أما صورة الرياضة فهى الهوية « التى تقيم المطابقة بين العمليات وما تووضع عليه من قواعد، وهذه المطابقة هى ضمان ضرورة البرهان الضرورة الذاتية .

١٠ — ولكن المرء لا يخطىء فى الرياضة — إلى جانب هذه الضرورة الذاتية — نحواً من الموضوعية مؤداه أنها لا يمكن إنكارها لدى الناظر فيها وذلك أن أحكامها موضوعات وعى ذواتنا . ولا يمكن أن نجحد قيام تلك الموضوعات فى وعينا متى قامت فيه ، ولا أن نحكم بخلافها لامتناع نقيضها.

ولكن أهذا هو الإلزام والقهر ؟

حسبنا جواباً على هذا السؤال أن نذكر أن البرهان عمل لا يتوقف إلا على إرادتي فلو أردت برهنت ، وإذا لم أرد فلا برهان . أما الضرورة التي في البرهان فناجمة عن ملاحظة الهوية ، التي تختلف عن الملاحظة الحسية بأن نقيضها ممتنع الوجود ؛ بينما لا نقيض ألبتة للواقعة الحسية . وهذا كل ما يميز الضرورة العقلية من ضرورة الواقع .

١١ — أما عن أبدية الرياضيات . فان حدودها تجريدات أو تصورات خواصها غير منفصلة عنها . فهي مرتبطة بها ضرورة ، لا ارتباط معلول بعلة . ولا ارتباط عارض بعارض سواه من باب أولى ، بل إن الخواص وحدودها هي هي . . . ، وهذا ما يجعلها تبدو بمنجاة من الانقضاء الزمني ، مكفولة الثبات برغمه .

١٢ — هو ذا العقل قد لاذ بالهوية حين خذلته السببية . فما مراده من هذا اللياذ هنا وهناك ؟

إن التغير كون بعد عدم ، وعدم بعد كون ، فالعقل في حاجة إلى عاصم له من المكان والزمان ولواحقهما التي تجبه الحس . فهو لا يجد له مندوحة من معاناة المحسوس ، ولكنه يجتهد في تحويره حتى ليقلب بناءه رأسا على عقب . فالهوية كالوجود والأبد واللا نهاية والدوام . هي ما ينشده في العالم . فاذا أخطاها في خبر الحس عنه ، أعاد بناءه بمقتضاه وسواء حسن هذا أم ساء فهو ليس من همنا في شيء وإنما نحن نقرر هذا الواقع ، لنمضي في أعقاب العقل مستكنهين سر فعله الخاص .

٤ ــ وما المقتضى ؟

١ ــ ها هى الهوة بين شهادة الحس وفعل العقل تفغر فاها فالحكم كل ماقرر صلة بين حدين ، تصورين كانا أو حكمين . وإن هذه الهوة لقمينة أن تدهش من لايأخذ الأمور كما تعرض له مأخذ التسليم . فلو لم يكن لدى العقل معيار للحقيقة إلا هذا المحسوس ووقائعه الغفل ، ففيم إذن شكه فيما يقدمه له الحس وما المقتضى أن يبحث عن الضرورى رافضاً المتناقض والممتنع التصور ، لو أن مصدر الحقيقة ومحكها لديه ليس إلا هذا الواقع المحسوس ؟

٢ ــ وما المقتضى أن ينقد العقل الحسى ؟ إن الشك أدنى الشك ما كان ليخطر على عقل من العقول لو لم يكن لديه معيار للحقيقة سوى هذا الحس المعروض بل المفروض عليه ؟وهل الشك إلا عدم مطابقة المعروض لسلطان مفروض ؟ فما دام ثمة شك فلابد وراء الشك من سلطان . وما من سلطان هو لدى العقل أوثق وأسمى منزلة مما يحتكم فيه إليه .

بل إن النظام نفسه ــ وهو أساس إدراك المجموع الحسى ــ ما كان ليوجد بل ما كان ليخطر فى الأخلاد ، لو لم يكن أساس هذا النظام سابقاً فى العقل على ماينظم بمقتضاه . وكيف يمكن أن يكون لهذا الأساس قيام فى عقل هو محض مرآة للحس ؟

مسائل لانرى النزاهة المزعومة للوضعيين ستجد الجواب عنها هينا . وإنها لنزاهة ذات بدوات تلك التى تنكر قسما من الوقائع (وهى وقائع نشاط الذات) لكى لاتستبقى إلا ماتعلق منها بالأشياء .

٣ ــ ولكن لندع الآن جانباً حديث هذا المعيار العقلى ، لنتابع نفى كل مالا يقبله العقل من المحسوس ، فلسنا نبغى أن نورد هذا المعيار إيراداً مذهبياً ،

بل نؤثر أن نبين – موضوعياً – ماتجتهد الذات الناشطة فى تجنبه بأى ثمن ، ولو أوقعها هذا فى الوهم . فاكان أسهل الأخذ بالمتعين المحسوس لليقين مصدراً ومحكا . ولكن التمرد على أسوار هذا الواقع المحسوس فيه الكفاية وحده للدلالة على أن المحسوس ليس ميدان العقل الفريد ، ولامصدر المعرفة الوحيد . فإذا زاد على هذا أنه مرفوض لدى العقل غير مقبول ، فقد لزمنا أن نسأل . « وما المقتضى لهذا الرفض » ؟

وحسبنا الآن تلك الإشارة إلى لزوم مقتضى يتعين به رفض المحسوس لنعود إلى مانحن فى صدده من عزل مالايفتأ العقل يرفضه من هذا المحسوس.

٤ – ماذا فى العلية مما ليس فى الحس ؟

إن أوساط الناس يرون فى ذلك رأياً .

نستعير له لسان لوك إذ يقول: (١) إن العلة هى ماجعل شيئاً يبدأ فى الوجود . والمعلول هو مايستمد بدايته من شىء آخر .

وقد أوضح الأمر منطيق محدث هو جزيف حين قال : « إن إنكار قانون السببية العام هو رد العالم إلى أجزاء لاصلة معقولة بينها »(٢) .

٥ – وليس فى هذه المقالة مالم يسبق إليه لكريس بعبارته المأثورة . « لايمكن أن يكون شىء من لاشىء » وهو قول يبدو نقيضه ممتنع التصور. بل إن الذين حاربوا السببية لايسعهم إلا أن يقولوا مع كينز أن أهميته ترجع إلى الاعتقاد بأنها « تلقى الضوء على توقع ظاهرة إذ تحدث ظاهرة سواها ».

٦ – ولكن هذا التوقع لا يتفق وعالم الحس كما يخاله الوضعيون والتجريبيون الحسيون إلا قليلا . وهل هذا التوقع إلا إباء العقل أن يحبس فى حدود الانقضاء الفعلى للزمان ؟

---

(١) محاولات عن الإدراك البشرى . الكتاب ٢ . ف ٢٦

(٢) مقدمة المنطق ص ٤٢٤

فلماذا وبأى مقتضى نتوقع ؟ أما المستقبل فليس بعد ، وعلى حسب قولهم لايحق تصوره لأن التصور الحق فرع على المحسوس وكفى ، فلابد أن معياراً آخر غير الحس هو الذى يبيح لنا ويدعونا إلى تصور المستقبل ومن ثمت إلى التوقع .

٧ ــ حسبنا الآن أن نسجل أن العالم المحسوس لايمكن أن يكون مقبولا لدى العقل كما يمثله الحس . لهذا يعتصم بالسببية محتمياً بها ...

ومم الاحتماء ؟

مما هو نقيض ماتمثله السببية ، أى نقيض الدوام ، ذلك الدوام الذى يهدره الحس إهداراً متصلا بهذا الانقضاء الذى يعدم ويخلق فى كل آن ، والدوام هو مايطلب العقل إلى معنى الجوهر أن يقيمه ويضمنه ويمثله له .

أجل إلى الجوهر يفزع العقل ليحتمى من المحسوس ، بل وليعيد تنظيم المحسوس ، حتى يوافقه . فالجوهر هو مراد العقل من السببية ، وهو مايستمسك به ليفهم العالم .

وليس من مقالة فى هذا المقام خير من مقالة جونون « لاسبيل إلى مفهوم كاف للسببية بغير الرجوع إلى تصور الجوهر » .

٨ ــ فالغول الذى يتحاشاه العقل ويلقاه بالجوهر والدوام فى ثياب السببية ليس إلا الاطار الكلى للمحسوس ، الذى يراه العقل غير متفق ومعاييره الخاصة للحقيقة .

ورب قائل : فما هى إذن هذه الحقيقة ؟

إنها الموجود كما يراه العقل ، بصرف النظر عن شهادة الحس .

٩ ــ العقل إذن ينكر الإطار الكلى للمحسوس ، ولكن الحس يلح عليه أن يقبل ماينكر ، فلم يجد معتصما من التسليم لعدوه إلا ما يمثل معياره الخاص جهد المستطاع ، وذلك المعيار هو الدوام .

وكما يوائم بين معياره وبين التغير والانقضاء الظاهرين أقام السبب والجوهر . فالدوام هو معيار العقل ، والتغير هو مضمون الحس ؛ والجوهر هو الجامع الموفق — عن طريق السببية — بين الدوام والتغير.

١٠ — فالمكان والزمان مصدر هذه الهوة بين الحس والعقل . وهما مايرى العقل نفسه عاجزاً عن قبوله ، فيعارض الانقضاء الزمنى بالتوقع ، ويقيم السببية التى زعموها وهما لتكون معبراً للعقل إلى تعقل المحسوس لامجرد تقبله ، لأن السببية تمثل لدى العقل فحوى حقيقة أولى بثقته وتصديقه من غول الزمان وعنقاء المكان .

١١ — إن هذا الميل التلقائى الذى لامعدى عنه والذى يرمى به التعقل إلى تأول الحسى ليس وقفا على المتحضر دون البدائى فالبدائى الذى يتوجه إلى السحر ، إنما تدفعه إلى ذلك دوافع المتحضر إلى القول بالسببية كى يستعين على فهم المحسوس الذى يجبه عقله . إنه جهد العقل لإدخال النظام — على تفاوت فى الدرجة — إلى ذلك العالم المتفرقة أجزاؤه ، المتغير الهيئة فى كل آن . فالهمجى يتذرع لذلك بالسحر والحضرى يتذرع له بالسببية ، والعالم بالدالة الرياضية ، أو كما تقول السيدة سوزان ستبنج(١) « إن الفارق الأكبر بين بكرة العلم وضحاه إنما يتمثل فى نمو سلطان النظام » .

١٢ — فحين تكشفت السببية عن وهم ، تخلى عنها العلم ، أو خيل إليه أنه فعل ، ليأخذ بالدالة الرياضية التى تقوم كذلك على النظام بمعنى صارم ، والتى تنتهى — كما سلف القول — إلى الهوية مبدأ العقل ، فالرياضة فى صورتها الأخيرة توشك أن تكون فرعا من المنطق ، غير معنية إلا بالصورة .

---

(١) مقدمة حديثة للمنطق ص . ٢٣ .

١٣ — ولكن القول بأن الرياضة هى الصورة الكاملة للعلم ، والقول فى نفس واحد بأن موضوع العلم الفريد هو معطيات الحس ، أمر قد يبدو عليه التهافت : فانه وقد تداعت ضرورة السببية ، تاق العقل إلى الضرورة — لحاجة له إليها — فنشدها فى الرياضة أو بالحرى فى المنطق ، فلماذا يطلب العقل الضرورة كل هذا الطلب الدائب ؟

١٤ — إن هذه الضرورة غير مطلوبة له إلا لتفسير المجموع ، ذلك أن الضرورة أداته لكى يوفق بين عالم الوقائع فى مجموعه ، وبين معياره الخاص . فاذا افتقد تلك الضرورة امتنع أن يعقل العالم بحسب معياره . ومعنى هذا أن يناقض نفسه بقبول مايخالف معياره . فيتهاوى بناؤه وينهار ، بل يكون ذلك له بمثابة الانتحار . فالعقل فى هذا المأزق فى مقام هملت حين قال :

« أن تكون أو لاتكون تلك هى المسألة » .

فأن يكون . هو أن يجد حلا كفيلا بتبديد الاختلاف والتغير وفقدان حقيقتها الظاهرية ليتفق موضوعها ومعياره الخاص . وألا يكون ، فذلك أن يستسلم للوقائع وتغيرها فينكر مبدأه . وهو الدوام واللاتغير والهوية : وبين الموت والحياة لا اختيار لمختار .

١٥ — وجود بغير تغير :

ذلك مايقتضيه العقل ومالا طاقة له بالنزول عنه . وذلكم هو «المطلق» الذى يتناقض وكل مايقتضيه إطار الزمان والمكان ، فالهرب من كل مايتغير ، وكل مايخضع للحد ، ومن مقتضيات الوقائع الغفل ، هو دافع العقل إلى نشدان الضرورى الذى يمتنع نقيضه فبالضرورة يريد العقل أن يقهر الوقائع الحسية الغفل ، ويصل إلى التحرر من ضغطها الغاشم عليه .

٥ ـ الهوية وامتناع النقيض

١ ـ علام تقوم كل ضرورة عقلية ؟

لا شك فى قيامها على استحالة النقيض ، وهى استحالة يعبر عنها ـ أحياناً ـ بامتناع تصور النقيض . ومعظم الفلاسفة والمناطقة يعلونه القانون الأسمى للعقل « فلو أننا ـ كما قال ليبنز ـ أثبتنا أنه غير صحيح ، فلا يكون لهذه النتيجة قيمة إلا بقيامها عليه وباعتبار صحته ! » .

٢ ـ ولكن هذا المبدأ ليس سوى الوجه الآخر لمبدأ مثبت ، هو مبدأ الهوية . فاثباته هو ما نرمى إليه من قولنا باستحالة النقيض . فهذان القانونان ـ كما يقول كينز (١) « ينبغى أن يعتبرا أساس العقل ، بمعنى أن التفكير الإنشائى والبرهان المنسق مستحيلان إلا إذا سلمنا بهما » .

ولكن هذه النظرة لا تخلو من انتفاعية ، فماذا يعنينا ـ ونحن طلاب حق فى أمر العقل ـ أن يتسق التفكير أو لا يتسق ، وإنما يعنينا أن يكون اتساقه هذا على أساس متين . فمتانة هذا الأساس لا وجه نفعه : وهل هو صحيح أم باطل ، هو ما يعنينا فى هذا المقام .

٣ ـ فعلام يقوم أساس الضرورة هذا ؟ إنها ضرورة ذاتية ما دامت لا تستند إلا إلى العقل ونشاطه الخاص . فيبقى علينا ـ حتى لو ثبتت هذه الضرورة ذاتياً ـ أن نبحث عن أساس لكلية أحكامنا وشمولها ، تلك الأحكام المقول إنها ضرورية ـ إن كان لهذا الأساس وجود . فقد نشد لهذه الكلية سند من موضوعية العالم المحسوس ، فكان هذا مصدر قوة

---

(١) المنطق الصورى ص ٤٥ :

للمدرسة الوضعية » ولكن يكفى لبيان أهمية هذه المسألة أن نذكر أن قيمة الفعل العقلى كله مرهونة بها . فاذا قامت ضرورة هذين المبدأين . سلمت الضرورة — الذاتية عن الأقل — للمنطق والرياضة والعلم .

٤ — فاستحالة النقيض ليست إلا أداة القول باثبات الموضوع ضرورة . فما يبرهن عليه بهذا المبدأ هو الوجود ، هذا الوجود الذى يجب متى أثبت — أن يبقى هو هو .

وذلك موقف لا يرضى عنه القائلون بأن الهوية إذا أخذت أقصى مداها حالت دون الحكم . لأن الحكم تمييز موضوع من محمول ولكن ينبغى أن نذكر أن الهوية المتحققة فى الحكم ليست إلا هوية معيارية تترجم بمعادلة ، أو دالة ثابتة ، أو دوام ، فالهوية قانون مطابقة الفكر لعين ذاته .

ومن المناطقة من ينكرون الهوية ، ولأسباب غير منطقية فيما يلوح ، فسوزان استبنج الأستاذة بجامعة لندن تقول فى كتابها مقدمة حديثة للمنطق (ص ٤٧٠) . « إن التأويل التقليدى لذلك القانون تأويل ميتافيزيقى . فاذا كانت تعتبر رمزاً لمجموعة محمولات ، فيمكن تأويل الصيغة على أنها تعبير عن دوام الجوهر ، أو إثبات شىء وراء التغيرات . وهذا ما لا يمكن اعتباره مبدأ أساسياً للتفكير المنطقى » .

ونقول نحن أن هذا الاعتراض « غير كاف منطقياً لنبذه » .

صحيح أن ذلك المبدأ يعنى أن وراء التغير شيئاً ، أو بعبارة أدق ، أنه يلزم أن يكون متغير حتى يكون تغير — فى الميتافيزيقا والفيزيقا على السواء لا يستطاع تصور تغير بلا متغير ، أو محمول بلا موجود يحمل عليه .

ولو أن السيدة — التى تمثل فى هذا المقام كل عدو للميتافيزيقا —

قالت إن معطيات الحس والوقائع لا تعطينا إلا مجرد تغير بلا متغير ، أى بغير جوهر باق تحدث له التغيرات لرددنا على هذه المسألة بأن هذا صحيح ولكنها حجة لنا لا علينا ، لأن دعوانا أن العقل لا يقنع بمعطيات الحس ولا يخضع له فى أحكامه ، ولا ينحصر فيها . بل هو يتأولها على حسب مبادئه الخاصة . التى تنم على معياره المكنون ، ووجوده المعين ، الذى لا يمكن أن يخسره ليربح العالم المحسوس كله ، فان الثمن الذى يؤديه عن إقراره بالحس دون سواه ، وكما يعرض له إنما هو عين وجوده. وبين الموت والحياة لا اختيار لمختار .

٦ — فعلام تقوم مبادىء البرهان برهانا أقوى من كل برهان على موضوع عداه ؟

من المقطوع به أننا يجب أن نستوثق كل الاستيثاق من أساس الحكم ، وما لغير هذه الغاية قطعنا هذا الشوط الذى نريد أن نمضى فيه إلى آخر مداه . ولكن ألا ينبغى أن نتساءل ابتداء « ما هو البرهان ؟ » — قبل أن نطلب برهانا على مبادىء البرهان — ولماذا يطلب البرهان ؟ ولمن يطلب ؟ ولأى غاية ؟

٧ — البرهان معرفة بالواسطة وضرورية معا : تقوم على امتناع النقيض ومن ثمت على جوهرية الموضوع الممتنع نقيضه .

والذى ينبغى أن نذكره ولا ننساه هو أن المعرفة البرهانية معرفة بالواسطة وأن سبيلها هو الخلف ، الذى تقوم عليه ضرورة هذه المعرفة .

أما لماذا نبرهن ، فجوابه أننا نبرهن لنعرف حين يكون الموضوع غير ماثل لدى العقل مثولا مباشراً . فنحن لا نلجأ إلى البرهان لنعرف أوجاعنا ، أو ما نحس به من لون وطعم وما إلى ذلك ، أو أننا نفكر الآن فى أمر البرهان . . .

فالبرهان لا يلزم إلا حين يكون الموضوع غير معروف بذاته ، فنرى أنفسنا مضطرين إلى الاستيقان فى صدده بعلامة لا تخطىء لليقين والحق : وهى امتناع النقيض .

٨ — أفلا يجوز لنا الآن أن نستخلص أن المعرفة المباشرة تساوق الهوية ؟ وأن البرهان — أى الحكم العقلى الضرورى — يساوقها بالواسطة ، وتلك الواسطة هى امتناع النقيض ؟ فالمعرفة هى الغاية من البرهان : والأنية هى المبرهن له حين لا نستطيع تحصيل الموضوع بغير واسطة . فهو الوسيلة التى نتوسل بها إلى ما ليس فى اليد فعلا .

ولكن أليس لدى الإنية ما يمدها بمعرفة مباشرة ؟

بلى ! ولكن للأنية معايير يجب أن تتلاءم معها هذه المعارف وإلا رفضتها كما يرفض الصير فى النقد الزائف ، وهى معايير لا تتعلق بالجزئيات ، بل بالمجموع ولواحقه . فموضوع هذا المجموع هو ما يتوسل العقل إلى معرفة حقيقته بالبرهان إن أعوزته به معرفة مباشرة صحيحة .

فثمت إذن موضوع أسنى للحقيقة ، لولاه لما كانت بالعقل حاجة إلى البرهان أصلا فليس للبرهان معنى إلا البحث بالواسطة عما لا يحصل مباشرة وما كان العقل ليلجأ إلى البرهان لو لم يكن وجود موضوع البرهان أوثق لدى الأنية من كل برهان ، ومن كل الوقائع المعروضة عليه للامتحان فى إطار من الزمان والمكان .

٩ — فالحقيقة إذن قائمة : تعلم الإنية وجودها ، وتسخر العقل فى الوصول إليها بالبرهان حين تخلو منها المحسوسات بل وحين تخالفها : فوجودها أثبت من الشهادة : لأن العقل مستعد فى كل لحظة أن ينكر هذا المشهود فى مجموعه ليصدق بها ويبرهن عليها برهانا قد يؤدى إلى نقيض هذا المجموع المشهود : ثم يطلب إليه أن يتفق ونتائج البرهان ، وإلا رفض المشهود المحسوس ونفاه . فالعقل قائم على اعتبار وجود

الحقيقة ، وعلى إحالة عدم وجودها ، فى حين أن وجود المحسوس ليس عدمه بمحال .

ومن انطباع وجود الحقيقة فيه هذا الإنطباع يصدر العقل فى عمله على التوفيق بينها وبين المحسوس .

١٠ — فهذان المبدآن ، مبدآ الحقيقة التى لا يحمل العقل إلا بمقتضاها وها ، ليسا فى حاجة إلى برهان ، لا تحاشيا للتداعى إلى غير نهاية — فليس يعنينا هذا ؛ لأنه يستوى لدينا أن يصحا أو يبطلا ، ما دامت هذه هى الحقيقة فيهما — ولكن لأنها بالذات ما يعرف بذاته من الموضوع الأسنى للمعرفة .

وما يعرف بذاته ليس موضوع معرفة بالواسطة ، أى برهان . ويترتب على هذا أن مسألة المحك الأعلى لا تقوم بالنسبة لليقين بالعقل ، بل تلزم لليقين الموضوعى فحسب . وسننظر ذلك فى مناسبته .

٦ ـ المطلق والعدم

١ ـ للعقل مبادئه فى تصور العالم ومعرفته ، وقد رأيناه لا يقبل ذلك الإطار من المكان والزمان ، وأنه يطلب إلى الوقائع أن « تنتظم » ، ولا يقتضى ذلك النظام إلا أن تتوفر فيه الهوية ، أى أن يكون هو نفسه ، وألا يخضع للانقضاء الزمنى والتجزؤ المكانى ، ولهذا يجد العقل مطمأنه وحريته فى الرياضة .

٢ ـ فحين تنتظم الوقائع وتخضع للضرورة العقلية ، تضحى معقولة ، أى تتحد مع العقل ، لأن صورتها الجديدة مستمدة منه ، وتتخلى عن صفة الضغط عليه وقهره ، فتتيح له الحرية حيالها . ذلك أن الموضوع الأسنى للعقل هو للهوية من جهة الماهية ، والوجود من جهة الكون (مصدر كان) ، لأن الماهية ماهية كائن ما .

فالموضوع الذى لا يخضع للتغير ولا للانقضاء كائن ، وكائن أساساً للعقل وللموجود نفسه باعتباره موضوعا للعقل . . . ذلكم الموضوع هو « المطلق » .

٣ ـ وقد يقال أن المطلق لا يدرك ولا يتصور ، لأنه ليس ممكناً أن يقال ما هو .

فنقول لهؤلاء : إننا بمنهج الوضعيين عينه وجدنا أنه كان من المستحيل أن يكون للعقل نشاط وفعل إلا أن يكون المطلق أساس هذا النشاط ومحركه. فلولاه لقبل العقل التغير والمحسوس ، ولعاش عبداً لشهادة الحس تأتيه أشتاتاً بغير سلك منظوم ولا معنى مفهوم . أما وهو يبنى ويحقق ويصدق ويشك ويرفض ويقنن وينقد ، ويعلم أنه يشك ، فذلك أن لديه معايير ا

تباين للزمان . وتباين التغير ، وهو لديه أوثق من كل ما تروضه عليه شهادة الحس فى إلحاح ولجاجة .

٤ — أما قول قائل : ما حد ذلك الذى به تعرف الأشياء ، وبغيره لا عقل ولا تحصيل ؟ فذاك سؤال ليس أبعد منه عن إيقاعنا فى ربقة الحرج . فإننا نسأل السائل أولا : ما الحد ؟ وإنما يحد المجهول أو يعرف بما هو أعرف منه ، فكيف يطلب تعريف ما به تعرف جميع الأشياء ؟ وإليه تقاس فى العقل وتمتحن ؟ إن مثل هذا السؤال جهل واضح بموضوع الكلام .

٥ — وظاهر البطلان كذلك أن يقال إنه ممتنع ، لأن عدم وجوده هو الممتنع . وأننا لا نشهد فى العالم إلا المحدد المتناهى ، لا يبرر الحكم بأن اللامتناهى تأليف غير مشروع من المتناهى كما وهم بعض معارضى ديكرت. صحيح أن العالم المحسوس لا يقدم لنا إلا المتناهى ، ولكن ليس هذا كل شىء . بل هناك رفض العقل هذا المعروض عليه بالذات ، فهو لا يصدقه ولا يأخذ به فى إقامة صرح العلم ، ذلك أن المتناهى غير مفهوم لدى العقل حتى ليهرب منه لائذا بما يوافق مبادئه الخاصة « فالمطلق وحده هو المقبول لدى العقل » كما يقول هاملتون .

٦ — ومن الفلاسفة من يزعمون العدم سابقاً أصلا على السلب ، وأن الجزع آية هذا .

فهل العدم موجود ؟ فاذا لم يكن موجوداً ، فكيف يتسنى أن نسلب وننفى ؟

إننا لا ننفى لأن العدم موجود ، أى لأن اللاوجود موجود ، بل لأن الوجود موجود ، ولكن على غير ما ننفى وننكر . فالنفى صيغة لفظية لإثبات غير ما ننفيه من التغير والحد .

فالتغير والتجزؤ الحسيان هما المسئولان عن هذا اللبس ، لأنه بالتجزؤ الحسى أمكن التمييز بين الأجزاء ، وتهيأ الرفض فى بعض والقبول فى

بعض آخر . كذلك الحال فيما يعبر عنه بالموجودات المحسوسة . فهى تبدو لحسنا متنقلة من عدم إلى وجود ، ومن وجود إلى عدم ، فى حين ليس لدى العقل إلا حقيقة واحدة هى الوجود ، أو المطلق ، غير المتغير ذو الدوام . فهذا « الجزع » نفسه ما كان ليوجد لو لم يكن الوجود مطبوعا فى أعماق العقل طبعاً هو أساس فعله جميعاً ، ولهذا يقبض قلوبنا وهم الحس بأن تلك الموجودات التى كانت قد عدمت ، ويبدو لنا هنا مأساة مفزعة. لأنه يتهدد أصول إنيتنا نفسها ، تلك الأصول التى الوجود عين ذاتها .

فهذا القلق ، قلق الإنية الواعية التى لا تعرف إلا الوجود ، فرضه عليها العدم من جهة الحس قسرا .

٧ — وهل يمكن تصور المطلق أو الوجود بالإطلاق ؟ أله تصور أو مفهوم؟ وإن لم يكن له فكيف يزعم زاعم أنه يعرفه ؟ وما فحوى هذه المعرفة المدعاة ؟

إن الاسم — مجرد الاسم — يمكن أن يتكفل بجواب هذه المسائل : فالمطلق إسم منفى ، لأنه كيف يراد أن نسمى ما ليس لهاسم مثبت؟ للعقل عالمه المعقول ، ولكن للسان صيغه التى لا مستفاد لها إلا من ذلك العالم المحسوس المتناهى المتغير . ولأن المطلق ليس كمثله شيء ، فليس له اسم مثبت كسائر الأشياء ذوات الأسماء .

وكذلك تصوره . فانه لا تصور له ، لأن التصور تجريد عن محسوس يتجه من الجزئى إلى الكلى ، ومن الواقع الحسى إلى « الوجود » فكيف يكون تصور لما ليس متناهياً ولا محدوداً ؟ إنه لا تصور له لأن طبيعته أسنى من أن تدخل فى معيار ما من المعايير التى تقاس بها الأشياء والظواهر . فمعرفته يجب أن تتفق ومقامه ، ولا يكون ذلك إلا مباشرة وبغير واسطة ، لأن الواسطة ضرورة . والضرورة لا تطلعنا إلا على مجرد وجوده ودوامه ووحدانيته . فيجب أن يكون ثمت كشف غير بشرى حتى نعرفه ، كما نعرف الجمال بكشف مباشر بيد أنه بشرى .

فإنه المطلق المتفرد بالوجود ، ذلك كل مالدينا من معرفة عنه ، بل وكل مالدينا لمعرفة الحقيقة - أى لبنائها - فيما يتصل بنا وبالعالم .

٧ - ولكن كيف يحق للذات إذ تتأول الحسى ليغدو معقولا أن تطلب إلى العالم أن يخضع لأحكامها هذه ؟

ولماذا تفعل هذا ؟ وكيف يتسنى لها أن تفعله ؟

إن الذات تعرف نفسها والوجود شيئاً واحداً ، فهى تمثل هذا الوجود الأكبر وتعبر عنه وتعمل له وبه ، فهو عندها حقيقة كل موجود . ولهذا وجب ألا تكون الأشياء على غير ما تعرف هى عن الوجود ، ممثلا فيها قائمة به ماهيتها .

وبعبارة أخرى ، يرى العقل نفسه يمثل الوجود الواحد المطلق ، فكل موجود لا يكون كذلك إلا بتمثيله للوجود فهو إذن يجب أن يتفق والعقل الممثل له . فكأن العقل بمثابة حلقة الاتصال بين المحسوس والوجود .

ففى المطلق تقوم الحقيقة ، تلك التى الإنية وغير الإنية تعبيرات عنها ممثلات لها على السواء بما هى كائنات « وعلى هذه «الحقيقة المطبوعة فى العقل - حتى ولو لم يعرف أنها مطبوعة فيه - يقوم كل محك لليقين ولموضوعية معارفنا .

٩ - أفلا يحق لنا الآن أن نقول عن هذا الوجود المطلق المطبوع فينا أنه هو الله الواحد المتفرد بالوجود والدوام قطب الإشواق لدى كل مشتاق إلى الحق والخير والجمال ؟

١٠ - بغير الوجود المطلق يبطل أن يكون وعى . فالإنية الواعية لا ترى نفسها - كلما رأت نفسها - الا فى ضوء الوجود . فالوجود كنه الإنية وعين ماهيتها وهو الحقيقة المكنونة القصوى ، فلا تكون معرفة إلا ولها من « الحق » سند عال ومعوان مكين وضمان لا يمين . . . .

٧ ـ معراج اليقين

١ ــ فالمطلق الذى لا ينبغى أن يسأل عنه بكيف وأين ومتى ، أثمت ضرورة بالنسبة إليه ؟ أتقوم الحقيقة عليه ، أم هى مستقلة عنه ؟

فى دعوانا أن الضرورة ضرورة بالنسبة لنا ، ولقيامها على طابعه فينا ، أى على أنه ممتنع ألا يكون . وكل حقيقة ضرورية فهى أبدية لأنه هو الأبد والحقيقة والوجود . فعلى وجوده وحده يقوم بناء كل معرفة عقلية وليس ليقين أحكامنا سند سواه .

٢ ــ ورب فيلسوف مثل هملتون(١) يعترض علينا بأن « محيط تصديقنا أوسع دائرة من محيط معرفتنا ــ ولهذا فأنا حين أنفى إمكان معرفة اللامتناهى لا أنفى التصديق به ، ولا أن ذلك التصديق ضرورة وواجب » ولا(٢) « أن المعطيات الأصلية للعقل لا تقوم على العقل ، بل يقبلها العقل ضرورة » اعتماداً على سلطان أعلى منه ، فهذه المعطيات إذن ــ على وجه التدقيق ــ معتقدات ونحن مضطرون آخر الأمر إلى قبول أن الاعتقاد شرط أول للعقل قبولا فلسفياً ، وأن العقل ليس أساس الاعتقاد . ونحن لهذا مضطرون أن نترك عبارة « أبيلار » المتعجرفة (اعقل ثم اعتقد) إلى عبارة القديس إنسلم المتواضعة (اعتقد ثم اعقل) ــ فالوعى أو التجربة الأولى إنما هى فى آخر المطاف من فعل الإيمان .

---

(١) محاضرات جزء ٢ ص ٥٣٠ ؛

(٢) أبحاث عن ريد ص ٧١٠ .

٣ — وأنه لاستسلام يرضى حبنا للتواضع ، ولكننا نكتفى بالقول بأن المطلق أو اللامتناهى ليس بناء منطقياً وحاشاه أن يكون . فالبناء المنطقى هو الذى يقوم عليه . وقد اجتهدنا أن نبين أن العقل لا معنى لوجوده ، ولا تعقل منه للأشياء إلا أن تطابقه . فهو يعقل الأشياء — أى أنه يربطها على المعنى اللغوى ، ليؤدى ذلك إلى موافقتها — وهى المادة التى فيها يفعل — بصورته ومعياره وهو « المطلق » فأن نطلب أن يعرف المطلق كما تعرف الأشياء المتناهية ، وأن يكون هو هو فى نفس الوقت ، أى لا متناهيا ، مطلب شطط على أهون النعوت ... ويكفينا فى الواقع أن نعلم أنه الموجود ، وأنه الواحد ، لأنه المطلق من جميع الوجوه بلا حد ، وأنه الأبدى الحق ، كى نعلم أن معرفتنا اليقينية الضرورية قائمة عليه . . .

وكذلك لا حاجة بنا إلى التخير بين « أعقل ثم اعتقد » و « اعتقد ثم اعقل » ، فان معرفتنا أنه وحده الموجود هو المعرفة والاعتقاد معا على السواء . فلعل الأولى أن نقول « اعرف فاعرف ، واعتقد فاعتقد » فان معرفتى العالم فرع عن معرفتى الوجود المطلق ، واعتقادى هذه المعرفة فرع عن اعتقادى بالوجود المطلق .

وقد تولى الرد على هملتون هربرت سبنسر . الذى يقول إن المطلق هو نفس جوهر التفكير . فتصوره ليس تجريداً عن مجموعة أفكار وتصورات ، إذ هو تجريد « جميع » الأفكار والتصورات . فهذا العنصر العقلى الأخير هو بطبيعته نفسها غير متناه ولا مندثر ضرورة . ففى نفس الوقت الذى تمنعنا فيه قوانين التفكير من تكوين تصور لوجود مطلق ،

---

(١) المبادىء الأولى — القسم الأولى — فصل ٤ .

(٢) المبادىء الأولى — القسم الأول — فصل ٤ :

نراها تمنعنا أيضاً من إنكار هذا التصور لوجود المطلق ، ما دام هذا التصور ليس إلا مقتضى وعى الذات .

ولكننا على خلافه نرى أن معرفتنا بوجوده وحده ، ليست تجريداً ، بل إنها الغاية والباعث الذى وراء كل تجريد . فتلك المعرفة معطاة أو موضوعة ، وبها نكتسب كل معرفة ممكنة — وعند سبنسر أن المطلق تجريد ، فى حين نراه الحقيقة التى من أجلها نجرد المحسوسات ونؤولها — والمطلق عنده مستخرج من العالم ، مستفاد من معطياته ، ونحن نرى العقل يستخرج معرفته العالم من معرفته الوجود المطلق .

٥ — أصحيح إذن أننا نعرف الظواهر فحسب ؟

هذا سؤال نرانا فى حل من الجواب عنه بغير جواب كنط ، ذلك الجواب المشهور الذى يقول فيه « إننا لا نفهم الظاهرة وإنما نخضع لها وكفى » بل الحقيقة وحدها هى التى نفهمها ونعرفها ولها تخضع الظاهرات!

والمقولات مستفادة من وجود الحقيقة ، وبغير ذلك الوجود لا يكون للمقولات معنى ، فهى ليست إلا ما نتأدى به من العالم المعروض علينا إلى الإنية الواعية ، من الوهم إلى الحقيقة التى تتجلى لنا بعلامتها التى لا تدحض ولا تجحد ، فهى المبدأ الأسمى للعقل . فمعرفتنا موضوعية لأنها تقوم على موضوع واحد هو الحقيقة . أما الظاهرات فليست موضوعات إلا للاحساس الذى ليس كفؤا للحكاية عن الوجود ، بدليل أن العقل يلفى نفسه مضطراً إلى ترجمة هذه اللغة المبرقشة إلى لغته الخاصة

٦ — ولأنه واحد وحيد ، فالحقيقة واحدة فى جميع العقول ، ولأنه واحد وحيد فالكائنات تتواصل ، لأنها كلها به . وكذلك يحق لنا كل الحق أن نقول : **إن الوجود فطرى فى العقل ، لأنه لو لم يكن فطريا**

فيه لما أصر العقل أن يبحث غير فاتر الهمة كيما يستبدل بالمتغير المتناهى اللامتناهى الدائم المطلق . .

٧ — ولكن ماذا نقول لمن يحتج علينا بالتداعى إلى غير نهاية قائلا : « وماذا كان قبل الوجود ؟ وماذا خارج الوجود ؟ »

فنقول لمثل هذا السائل : إن من يقول الوجود ينبغى أن يعرف — إن كان يفقه ما يقول — أنه بالوجود يكون ما قبل وما بعد ، ويكون داخل وخارج .. وأنه ليس خلا الوجود ، لأن الوجود وحده هو الموجود ، وما عداه لا وجود ، وليس للاوجود وجود . .

أما من يسأل : ما علة الوجود ؟ فجوابه عندنا أن العلية ليست قانون العقل . فهى ليست إلا تعبيراً عن كفران العقل كفراناً فطرياً بالمتناهى والمتغير والعدم ؛ تلك الأوهام التى يزينها لنا الحس .

٨ — أوهام ؟ ولماذا هذه الأوهام ؟

ليس من جواب على هذين إلا القول القديم المأثور . « غايات الله غير مدركة» ، أو قول القرآن الكريم : « إن الله يعلم وأنتم لا تعلمون » :

وقد يكون للمسألة جواب غير هذا لمن أوتى كشفاً غير بشرى يعرف به المطلق معرفته الحقيقة به : أى بغير واسطة . أما سائر البشر فقصاراهم ذلك البصيص من النور الأبدى الذى يتيح لنا أن نعرف أن ثمت وهما وضلالة ، لأننا نعلم أن الحقيقة ليست محدودة بما يمثله لنا الحس :

٩ — بقى أن ننظر فى مسألة حرية العقل . وفى أى الحدود تتاح له .

إننا ندفع الضغط لنبقى على حريتنا ، فالحرية إذن ليست إلا تخلص الإنية من كل ما لا يتفق معها ، فتتخلص لذات نفسها : لهذا يكون العقل حراً كل الحرية وهو يعالج الرياضة . مع أن أحكامها جميعها ضرورية

ذلك أن موضوعها ليس غريباً عن العقل ، ولا دخيلا عليه ، لأنه من خلقه . فالحرية شعور الإنية حين لا تخضع لأى ضغط أو قهر ، فهى إذ تعقل العالم تحقق ذاتها فيه . أما ضرورة الأحكام فليست ضغطاً على العقل ، بل هى نفس فعل العقل ، يخضع بها الوقائع الغفل لذات وجوده ، فيتحقق فيها ، وتحقق الذات هو الحرية إزاء الحس الذى يهددها بوقائعه الغفل ويهدرها .

١٠ـ وقد لا تكون بنا حاجة بعد إلى القول بأن الإرادة لا يد لها فى حرية العقل ، فالحرية بمعنى الاختيار لا عمل لها حين يتعلق الأمر بالمحسوس :

وماذا نختار ؟

إننا نختار ذواتنا ، أى ما يحقق فيما يبايننا عين وجودنا .

أما الحكم العقلى فليس فيه للارادة مكان ، لأن الحقيقة ليست طرفين ، ومن ثم فهى ليست موضوعاً للاختيار . فالحكم لا يتوقف على الإرادة ، لأنه ضرورى فى صورته ، وكافل للعقل الحرية بهذه الضرورة نفسها فليست الحرية إلا النجاة من الضغط والقهر ، وشعور الذات بوجودها قائماً غير مجحود ولا مهدر .

١١ ـ فالحكم العقلى ـ بضرورته ـ يرد موضوع العقل إلى مصدر العقل نفسه . ومن هنا يأتى شعور العقل بالحرية والنشوة والحبور والغنى : « إننى والوجود المطلق واحد ، فلن يقهرنى قاهر . إننى حر ! فالمعقول وحده هو الموجود ، وما عداى ليس فى الحقيقة سواى ، لأن الكل فى هذا الواحد . . . »

١٢ ـ أثمت معرفة للحقيقة غير المعرفة الضرورية ؟ أجل ! المعرفة المباشرة بلا واسطة بإلهام خاص من « الوجود المطلق » فاذا قال قائل إن

هذا ممتنع ، لأنه ليس لدينا عن معرفة الوجود المطلق إلا طابعه المفطور . قلنا إننا نستخدم الضرورى فى الوصول إلى الحرية ، وبذلك نقهر المحسوس بتحقيق ذاتنا فيه ، فيرتفع عنا ضغطه .

فالحكم العقلى الضرورى يستوثق للعقل من طريقه إلى الحق ، ذلك الطريق الذى لا يراه رأى العيان فيتلمسه عسعسة بسند من ضرورة الحكم متين .

١٣ — فعلى صخرة الحكم العقلى الضرورى إذن ينبغى أن يبنى الإنسان هيكل الحقيقة ، فلا يقوى عليه طوفان المحسوس .

هناك على تلك الصخرة ، تحتمى الحرية من القهر ، وهناك يقيم العقل ممتلئاً بهويته فوق أرض ثابتة تحف بها الهاوية السحيقة من جميع الجهات .

فالتعميم والتجريد والتصور ، لإقامة الرباط الضرورى بالحكم العقلى، ذلكم هو طريق الذات فى عروجها نحو مصدرها الأصيل ، ومبدئها الأقصى وموضوعها الأسنى « الوجود المطلق » .

٨ ـ خاتمة المطاف

١ ـ ألا أن الضرورة إذن هي سبيل حرية العقل ، من حيث هي معراجه إلى الحق ، بها « يستدل » عليه التماساً ، لأنه يعرف وجوده ولا يملك فى عالم المحسوس شهوده .

٢ ـ وتلك الضرورة تتجلى فى الرياضة . ولهذا تكمل فيها حرية العقل: أما الطبيعة ، حيث المحسوس غير مجرد ولا مكيف فيردها الإنسان من الكم إلى الكيف ليجعلها موضوعاً للعقل . فحيث التجربة الحسية مناط الأمر لا تكون ضرورة حكم عقلى ، وإنما تكون ضرورة واقع غفل لا محل معها لدى العقل إلا لتوقع واحتمال . فخضوع الإنسان للواقع المحسوس منه يتلقى وليس له عليه سلطان ، وإنما هو به مأمور فحيث لا تكون ضرورة عقلية بل احتمال حسى ، لا تكون حرية للعقل عن ضرورة أحكامه التى هو كل مصدرها ، بل تبعية يحاول العقل الخلاص منها بقانون تسجيلى هو بالإحصاء أشبه ، وإنما صورته الرياضية ـ كتعريفات الرياضة ـ تتيح بناء أحكام استنباطية ـ بمقتضى الهوية ـ لها من الضرورة صورتها ،ومن الحرية مطلبها ومحاولتها ، وأما مقدمتها ومادتها فمن الحس وبالحس . ولهذا تتغير علوم الطبيعة فى كل حين ولا يتغير العقل المعالج لها لأنها تتغير فى مادتها ومبررات التعريف والتصنيف : ولا تغير فى الكيف والتكييف فالمادة التى بها التعريف ليست للعقل ملك يمين ، وإنما هو لها متقبل . أما الصورة ـ وهى الهوية ـ فنه لا تتغير ولا تتبدل . وإذ النقيض ممكن غير ممتنع عقلا ، لا ضمان لصدق ولا ضمان ليقين ، والباب مفتوح لحدوث التغير فى كل حين ، وإنما يحاول العقل وقد ندت عنه المادة أن يجعلها بالصورة مما يتفق معه ويدخل فى ملكه ، ليصون من قهرها ذاته ، فتسلم حريته بضرورة تلك الصورة : وإن انحصر فعلها فى موضوع المحسوس .

٣ – فمن هاوية المحسوس يأخذ العقل الهيولى ، ليصوغها كيفا يحيله بضروورة حكمه عالما معقولا . بما له بانطباع الوجود المطلق فيه من سند متين ، وضمان لصدقه لا يمين ، فمعيار الضروره العقلية هو رد المحسوس المتناهى إلى المطلق اللامتناهى الذى هو هو ، ولا يمكن ألا يكون . فلايكون عالمان يتنازعان الإنسان ، إذ يرد العقل المرجوح فى نظر فطرته إلى الثابت الحق. دفعا لعالم هو فى نظره ضلالة وهم ، بما يبدو فيه له من التغير والكم .

٤ – وبغير هذا المدد والسند لا ضرورة للحكم ولا يقين ، ولا حرية للانسان ولا أمان .

ومن لم يعرف ذلك السند العالى فلا ثقة له بعقله ولا إيمان ، وهو كمن يطلب ما يرى به النور ليصدق أن النور يتيح له العيان ، فهو يرى ولكنه عن رؤيته عم ، « فإنها لا تعمى الأبصار ، ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور » .

٥ – إن ضرورة الحكم العقلى هى الضرورة اللازمة عن وعى الموجود لذاته التى لا ينكرها ، وبهذا تصان ذاته مما يغايرها ويدابرها ، وتكون تابعة لما يهدرها . وما به تتحقق الذات فى كل وعى وتصان ، هو ما به تقوم حريتها .

فضرورة الحكم العقلى هى معراج الذات إلى الحق عن يقين وسبيل حريتها فى آن . . .

هذا البحث فى العقل هو نواة نظريتى الوصفية للمعرفة التى تمت منذ سنوات ولم تطبع بعد .

مصر الجديدة   دكتور نظمى لوقا

الحقيقة
عند فلاسفة المسلمين

حول هذه اللمحة

هذه اللمحة لم تنشر من قبل .

وكان الانصراف إلى كتابتها جزءاً من اهتمامي بموضوعات تتصل بمسألة الحقيقة فى تاريخ الفكر البشرى .

وقد كان تدوينها خلال شهر أبريل سنة ١٩٤٨

نشأة الفلسفة عند العرب

للفلسفة فى الاسلام وضع خاص ، فقد عرف المسلمون الفلسفة بعد أن فتحوا الأمصار ، وأقاموا امبراطورية واسعة مستقرة لنشر لواء الدين وإعلاء كلمته . فكانت الدولة دولة دينية قبل كل شيء . وكان الدين حديث عهد (بالبلاغ الأمين على لسان النبوة) ، فلا مناص أن يكون هو المرجع لكل شيء يمس الأفكار والعقائد من قريب أو بعيد .

وغنى عن البيان أن الإسلام يحض على التفكير ، ويجادل المنكرين بالمنطق والحجة العقلية . فليس فيه إذن ما يناهض قيام حركة عقلية ابتداء ، وإن كان النظام العام لا يبيح الخروج عن حدود الشرع فيما رسم للناس من عقيدة وسنة .

فلما عرف المسلمون بعد ذلك فلسفة اليونان ، وترجمت آثارهم إلى لغة القرآن ، كان طبيعيا أن ينظروا فيها من موقفهم ذلك : وهو موقف المتدين المتحرج . فالطيب فى تلك المناهج والمذاهب العقلية الجديدة هو ما وافق الدين وأعز كلمته وأعان على نهوض حجته . والفاسد منها ما لم يكن كذلك .

وكان طبيعيا أيضا أن من يشتغل بالفلسفة الجديدة من أهل الإسلام فهو حريص على التوفيق بين الفلسفة والدين ، وبين العقل والوحى ، حتى لا تتفرق نفسه بينهما وكلاهما لديه عزيز أثير ، لا مداراة وتقية ، ولكن عن إخلاص ورغبة صادقة فى الجمع بين الحسنيين .

فالفيلسوف المسلم مؤمن بالإسلام أكمل إيمان ، وهو أيضا واثق بحق العقل وهداه كل الثقة . وهو يعتقد أن الحقيقة واحدة من حيثما

قصدت إليها فيجب أن تكون المقاصد متشابهة غير متعارضة ولا متناهضة .

ومن هنا كانت الصبغة التوفيقية عند فلاسفة الإسلام ، مع أنهم فى الفلسفة من تلاميذ فلاسفة اليونان والآخذين فى طريقتهم ، وهذه النزعة إذن طبيعية إنسانية ، قامت للأسباب التى من أجلها ستقوم تلك النزعة فى العصر الوسيط والدولة فى أوربا المسيحية دولة دينية .

المعتزلة وأهل السنة

والنهضة الفكرية الأولى فى تاريخ الكلام ، هى قيام حركة الاعتزال ، ودفاع المعتزلة عن الحرية الفكرية وعن حرية الإرادة ، وإصرارهم على أن عدل الله يقتضى أن يكون قد وهب الناس الاستطاعة ، وألا يكون قد خلق أفعالهم على الشر والمعاصى ، وإنما هم يميزون بين الحسن والقبيح ويخلقون أفعالهم ويعينون حظهم الخلقى والعملى . أما خصومهم فيؤمنون بسبق تقدير الله وأنه لامناص لهم مما كتب عليهم فى اللوح المحفوظ . كذلك يحيل المعتزلة أن يفعل الله الشر فالعدل الإلهى عند المعتزلة هو « ما يقتضيه العقل من الحكمة ، وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة (الشهرستانى — الملل والنحل جـ ١ ص ٤٩) . أما أهل السنة فالعدل الإلهى عندهم هو « التصرف فى الملك على مقتضى المشيئة والعلم الإلهيين » .

فالمعتزلة هم أبطال الحرية الإنسانية والعقلية فى وزن الأمور ومراجعتها وهم لايرون شيئا إلا ويمكن معرفته إما بالحس أو بالنظر العقلى . وإن مايوجبه العقل فهو واجب ، ومايحسنه فهو حسن ، ومايقبحه فهو قبيح . والحسن والقبيح لازمان لذات الشيء قبل ورود السمع ، أى بصرف النظر عن الحلال والحرام ... وقبل وروده ، ولكن العقل أو النظر والسمع — أى الوحى — يتفقان ، وهذا هو النظام يقول «كل معصية كان يجوز أن يأمر الله سبحانه بها فهى قبيحة . وكل معصية كانت لايجوز أن يبيحها الله تعالى فهى قبيحة لنفسها كالجهل به والاعتقاد بخلافه ، وكذلك كل ما جاز إلا بأمر الله سبحانه به هو حسن للأمر به وكل مالم يجز إلا أن يأمر به حسن بنفسه » .

وما أشبه القول بالصفات بالقول بالحقائق الأبدية التى لايملك الله لها

تبديلا ... فهو قادر بقدرته وعليم بعلمه ، عادل بعدله ، والصفات قائمة فى الذات ولو انفصلت الصفات عن الذات بوجودها لكانت جواهر تشاركه القدم ... وذلك من القول بالأقانيم قريب ، فهو عندهم مردود غير مقبول ...

والله لايقدر على تغيير تلك الحقائق الأبدية ، لأنها ذاته الأزلية ، فما يخالف كمال تلك الصفات الذاتية يستحيل عليه . أو كما يقول النظام «وجدت الظلم ليس يقع إلا من ذى آفة وحاجة حملته على فعله ، أو من جاهل به . والجهل والحاجة دالان على حدوث من وصف بهما . وتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً (الانتصار للخياط ص ٤٤) كذلك أورد الأشعرى عن النظام وأصحابه أنهم قالوا لايوصف الله سبحانه بالقدرة على الظلم والكذب وعلى ترك الأصلح من الأفعال إلى ماليس بأصلح — وقد يقدر على ترك ذلك إلى أمثال له لا نهاية لها مما يقوم مقامه ... (مقالات الإسلاميين ج ٢) وكذلك يقول ابن حزم الظاهرى ... أن النظام كان يقول بأن الله تعالى لايقدر على ظلم أحد أصلا ولا على شىء من الشر وأن الناس يقدرون على كل ذلك ، وأنه تعالى لو كان قادراً على ذلك لكنا لانأمن أن يفعله ... كما يتفق النظام وأبو هذيل العلاف على أن الله ليس يقدر من الخير على أصلح مما عمل . وأنه لا يقدر على الشر .

ونمر بتجريح ابن حزم مر الكرام فانه ذو هوى وإنما نشير هنا إلى مقابل ذلك لما سيقول به ديكرت فى الحقائق الأبدية التى يحيل على كمال الله أن يبدلها ، وأن قدرته لامتناهية ، ولكنه لايقدر على مايبطل كماله من الكذب والخداع ، ومن هنا جاء ثبات الحقائق الأبدية وثبات إرادته . وإن كان ديكرت يقول أن الأصلح مافعله الله ، والنظام يقول إن الله يفعل الأصلح ، فكأنه يجعل القانون الخلقى — أى العدل الالهى — قانونا يلزم الله لأن العدل عين طبيعته يعنى عين ذاته ... فى حين أن ديكرت يجعل الله الإرادة الحرة ثم يجعل العدل إضافة إليها ...

وفرق بين قول المعتزلي يفعل الله ماينبغي . وقول ديكرت ماينبغي هو مافعل الله .

وحرى ذلك أن يجعل الحقيقة المدركة بالعقل — عند المعتزلة — من صفة الله التي لاتتغير ولاتتبدل ،أى أنها حقيقة أبدية غير مخلوقة لله ، ومن قال الخير فقد قال الحق ، فكلاهما مايوجبه العقل بملكة النظر .

وأما كلامهم الصريح عن العقل فواضح مستفيض : وهذا أبو الهذيل العلاف يعرف العقل كما ورد فى المقالات للأشعرى — بأنه « القوة على اكتساب العلم » وبأننا نميز الأشياء الواحد عن الآخر بواسطة العقل (والعقل الحسى إنما نسميه عقلا يعنى أنه معقول) . فكأنه يميز العقل عن المحسوسات نفسها ويعترف للعقل بقوة تحويل المحسوس إلى معقول ...والعلم لايقوم على الجزئيات بل على الكليات . كماأنه يتضمن عنده إدراك العلاقات بين الأشياء ...

بل يشير الجبائى أيضاً إلى أن العقل وظيفته خلقية فهو الذى يعقل الإنسان عن الشر والقبح كما يمنع العقال البعير (المصدر السابق) .

وللعلم كما يقول أبو الهذيل (الفرق للبغدادى) ضربان أحدهما اضطرار وهو معرفة الله ومعرفة الداعى إلى معرفته ، ومابعدها من العلوم الواقعة على الحواس أو القياس فهو علم اختيار واكتساب . فكأن علم الاضطرار يدرك بالنظر عند نضوج العقل ،وليست غريزة فيه ، لأنه لايؤمن بالغريزة العقلية وإلى ذلك يشير الجبائى (مقالات الاسلاميين) إذ يقول أن البلوغ هو تكامل العقل والعقل عنده هو الفهم (والعلوم عنده منها اضطرارات يدركها العقل بمجرد النظر) وأجمعت المعتزله على أن معرفة الله واجبة عقلا ...

وهذا هو النظام يقول (الملل للشهرستانى ج ١ ص ٦٥) « أن المفكر إذا كان عاقلا متمكنا من النظر وجب عليه تحصيل معرفة البارى بالنظر والاستدلال قبل ورود السمع » .

ف الاضطرار عموما هو الحقائق الأولية التى لايصح نقيضها ... وهى تحصيل فى متناول العقل الناضج وليست غريزة يولد بها ... وهم يشيدون الأخلاق على تلك المبادىء الأولية ...

بل إنهم يذكرون البديهات التى تدرك بالحدس ويجعلون منها حسن الصدق وقبح الكذب (شرح المواقف للجرجانى) .

فالمعتزلة تعتبر العقل هو المقياس الوحيد للحقيقة والعقل هو الطريق الوحيد للمعرفة الحقيقية — فاذا كانت الأخبار المتواترة والعقلية لاتخالف العقل تقبل على أنها أخبار صادقة . وفى حالة عجز العقل عن الوصول إلى معرفة جازمة فهو يلجأ إلى التقليد ليكون ظنا صادقا ، وأخيراً الاعتقاد يتبع النتائج التى يصل إليها العقل ، إما بواسطة قوته وحدها ، وإما معتمداً على التقليد .

والمقياس الخلقى للأفعال ليس الشرع بل ذات الفعل ، فهذا الإسكافى (مقالات الأشعرى ص ٣٥٣) يقول « الحسن من الطاعات حسن لنفسه والقبيح أيضاً قبيح لنفسه لا لعلة ، والطاعة طاعة لنفسها . والمعصية معصية لنفسها » ... والعقل هو الذى يكتشف هذه القيمة الخلقية وإنما يثبت لنا الوحى القيمة الخلقية لبعض الأفعال المشكوك فى قيمتها .

فالأخلاق ، كالحقيقة لها عند المعتزلة أساس واحد هو العقل .

***

وما أبعد ذلك عن قول المتكلمين من أهل السنة أن المتناقضات جميعا ، ومنها الخير والشر والصواب والخطأ سواء فى قدرة الله ، فان إرادته تعالى حرة تمام الحرية فى اختيار مايشاء منها ، يملك المحو والإثبات ، وعنده أم الكتاب .

وغير غريب إذن أن نراهم ينكرون السببية ، فما ذلك عندهم إلا عادة أرادها الله ، وله أن يبطلها أو يعدل عنها فى أى وقت بغير إنذار .

الفارابى وابن سينا

فاذا تركنا المعتزلة والمتكلمين من أهل السنة ، واتجهنا إلى الفلاسفة الخالصين للفلسفة ، رأينا نزعة التوفيق بين الفلسفة والدين أو بين حقيقة العقل وحقيقة السمع أو الوحى ظاهرة منذ الفارابى ... فنراه يفرد فى إحصاء العلوم فصلا عن علم الكلام يقول فيه « وصناعة الكلام ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التى صرح بها واضع الملة. وتزييف كل ماخالفها من الأقاويل ... ومن المتكلمين من يرون أن ينصروا الملة بأن يقولوا إن آراء الملل وكل مافيها من الأوضاع ليس سبيلها أن تمتحن بالآراء والروية والعقول الإنسية لأنها أرفع مرتبة منها إذا كانت. مأخوذة عن وحى إلهى ، ولأن فيها أسرارا آلهية تضعف عن إدراكها العقول الإنسية ولا تبلغها ... وأيضاً فان الانسان إنما سبيله أن تفيده الملل بالوحى. ما شأنه أن لا يدركه بعقله ومايخور عقله عنه ، وإلا فلا معنى للوحى ولا فائدة إذا كان إنما يفيد الإنسان ما كان يعلمه وما يمكن إذا تأمله أن يدركه بعقله . ولو كان كذلك لوكل الناس إلى عقولهم ولما كانت بهم حاجة إلى نبوة ولا إلى وحى . لكن لم يفعل بهم ذلك فلذلك ينبغى أن يكون ماتفيده الملل من العلوم ماليس فى طاقة عقولنا إدراكه ، ثم ليس هذا فقط ، بل وماتستنكره عقولنا أيضاً ، فانه كل ما كان أشد استنكاراً عندنا كان أبلغ فى أن يكون أكثر فوائد وذلك أن التى تأتى بها الملل مما تستنكره العقول وتستبشعه الأوهام ليست فى الحقيقة منكرة ولا محالة ، بل هى صحيحة فى العقول الإلهية ... وقوم منهم آخرون يرون أن ينصروا الملة بأن ينصبوا لها أولا جميع ماصرح به واضع الملة بالألفاظ التى بها عبر عنها ثم يتتبعون. المحسوسات والمشهورات والمعقولات : فماوجدوا منها أو من اللوازم عنها ، وإن بعد ، شاهدا لشىء مما فى وحى الله نصروا به ذلك الشىء . وما وجدوا

منها مناقضا لشيء مما فى وحى الله وأمكنهم أن يتأولوا اللفظ الذى به عبر عنه واضع الملة على وجه موافق لذلك المناقض ولو تأويلا بعيداً تأولوه عليه . وإن لم يمكنهم ذلك وأمن أن يزيف ذلك المناقض أو يحملوه على وجه يوافق مافى الملة فعلوه ... فان لم يمكن أن تحمل لفظه على ما يوافق هذه ولا أن يحمل شيء من هذه على مايوافق الملة ولم يمكن أن يطرح أو يزيف شيء من المحسوسات ولا من المشهورات ولا من المعقولات التى تضاد شيئا منها — رأوا حينئذ أن ينصر ذلك الشيء بأن يقال أنه حق لأنه أخبر به من لايجوز أن يكون قد كذب ولا غلط ... ويقول هؤلاء فى هذا الجزء من الملة ماقاله أولئك الأولون فى جميعها .

***

أما مذهب الفارابى فى الفلسفة ذاتها وفى الحقيقة والعقل فمزاج بين مذهب أرسطو فى الحركة ومذهب أفلوطين فى الصدور ومذهب أفلاطون فى المثل الأبدية ومذهب الرواقيين فى النفس العاقلة وانبثاثها فى الأجسام . فمنذ الأزل وجدت الأشياء فى علم الله ، وهذا هو علة وجودها . والله جل وعلا يعقل ، فالعقل الأول صادر عنه فائض من وجوده وهذا العقل الأول هو الذى يحرك الفلك الأخير ويأتى بعده عقول الأفلاك المتوالية إلى العقل العاشر الذى يعقد صلة بين الموجودات العلوية والموجودات السفلية... والعقل عند الانسان إما هيولانى هو عقل الغريزة والإحساس ، ويكاد الإنسان والحيوان فيه يتساويان . وإما العقل بالملكة وهو عقل المعلومات التى تحصل من التجارب الحسية والمعارف المتلبسة بالماديات ... والعقل بالفعل هو عقل الكليات المجردة وهو نفحة من العقل الفعال ، عقل الله ، وفيض متسلسل من الموجود الأول أو من الله ... ويترقى الإنسان إلى هذا العقل بالاستعداد له والمثابرة على الارتقاء فى درجات المعرفة من الطبيعيات إلى الرياضيات إلى الإلهيات . وقد يصل العقل إلى هذه المرتبة بالوحى والإلهام كما يصل الأولياء والأنبياء . فالنبوة والحكمة طريقان إلى الله : هذه بالتعليم وتلك بالإلهام ...

***

وكلام ابن سينا فى مراتب العقل قريب من كلام الفارابى ، إلا أنه يجعل العقل بالملكة متفاوتا بحسب كمية البديهات وقوة النفس على الانتقال بها إلى المطالب ، ويليه العقل بالفعل وهو القادر على استحضار الصور الفكرية متى شاء ،ولكنها غير حاضرة به ثم يليه العقل المستفاد وفيه تكون الصورة العقلية حاضرة بالفعل ينظر إليها صاحبها ... وذلك هو تمام الاتصال بالعقل الفعال وهو أيضاً منزلة العارفين والصديقين ...

والإنسان قد يتصل بالعقل الفعال عن طريقين إما عن طريق التأمل الصادق والفكر الصحيح وذلك هو طريق الفلاسفة ، وإما عن طريق الرياضة الروحية وذلك طريق الصالحين .

وابن سينا يرى أن الكليات حقائق موجودة قبل الجزئيات ، وفيها وبعدها . موجودة قبلها فى عقل الله . وفى الجزئيات لأن الشجرية فى جميع الأشجار . وبعدها فى عقولنا حين نجردها من المفردات .

فالمعرفة عند ابن سينا معرفة فكر بالمشاهدة والقياس ، ومعرفة حدس بالعيان من العقل الفعال فى العقل الإنسانى على سبيل الوحى والإلهام .

ابن رشـــد

وتطرد النزعة التوفيقية وذلك التوازى بين العقل والسمع أو بين النظر والشرع إلى أن تبلغ ذروتها عند ابن رشد ، ذلك الرجل الذى كان مثال الفيلسوف فى الإسلام وهو مع هذا مسلم مستمسك بدينه أيما استمساك . ..

وعنده أن ثمت حقيقتين : حقيقة الشرع وحقيقة العلم والحكمة ولكنها شيء واحد . . . وهو يصرح فى تهافت التهافت « بأن الفلسفة تفحص عن كل ما جاء فى الشرع فإن أدركته استوى الإدراكان وكان ذلك أتم فى المعرفة وإن لم تدركه أعلمت بقصور العقل الإنسانى عنه وأن يدركه الشرع فقط » .

ويقول فى صدر كتابه فصل المقال : « إن الشرع قد أوجب النظر بالعقل فى الموجودات واعتبارها ، والاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه ... وهذا هو القياس ... » .

وحقائق الطبيعة عنده كما قال فى مقدمة فصل المقال « حكمة الله تعالى فى الموجودات وسنته فى المصنوعات ولن تجد لسنة الله تبديلا ، وبإدراك هذه الحكمة كان العقل عقلا فى الإنسان ووجودها هكذا فى العقل الأزلى كان علة وجودها فى الموجودات . .. »

وهو يتحدث فى تفسيره لترجمة إسحق بن حنين لما بعد الطبيعة إذ يتكلم عن إمكان الحقيقة فيقول :

« لما كان هذا العلم هو الذى يفحص عن الحق بالإطلاق ، فمن المعروف بنفسه عند الجميع أن هاهنا سبيلا تفضى بنا إلى الحق ، وأن إدراك الحق ليس ممتنعا علينا فى أكثر الأشياء ، والدليل على ذلك أننا نعتقد

اعتقادا معينا أنا وقفنا على الحق فى كثير من الأشياء : وهذا يقع به اليقين لمن زاول علوم اليقين » . ومن الدليل أيضا على ذلك ما نحن عليه من التشوق إلى معرفة الحقيقة ، فإنه لو كان إدراك الحق ممتنعا لكان الشوق باطلا ، ومن المعترف به أنه ليس ها هنا شيء يكون فى أصل الجبلة والخلقة وهو باطل » .

ثم يعرض لصعوبة النظر أحيانا كما يعشى الخفاش فى ضوء الشمس فيقول : « لكن ليس يدل هذا على امتناع تصور الأمور المفارقة ، كامتناع النظر إلى الشمس على الخفاش ، فإنه لو كان ذلك كذلك لكانت الطبيعة قد فعلت باطلا بأن صيرت ما هو فى نفسه معقول بالطبع للغير — ليس معقولا لشيء من الأشياء كما لو صيرت الشمس ليست مدركة لبصر من الأبصار ... » .

بل إنه يحدد أصلا معنى العلم والحق فى كتاب تهافت التهافت فيقول : « والموجود بمعنى الصادق هو معنى فى الأذهان ، وهو كون الشيء خارج النفس على ما هو عليه فى النفس » وهذا العلم يتقدم العلم بماهية الشيء « أى أنه ليس يطلب معرفة ماهية الشيء حتى يعلم أنه موجود » . « وأما الماهية التى تتقدم على الموجود فى أذهاننا فليست فى الحقيقة ماهية وإنما هى شرح معنى اسم من الأسماء . فإذا علم أن ذلك المعنى موجود خارج النفس علم أنها ماهية وحد . . . وبهذا المعنى قيل أن الأشخاص موجودة فى الأعيان والكليات فى الأذهان » .

فهو أرسطى فى الحقيقة العقلية غاية الأرسطية ...

ولكنه يفرق بين حقيقة النظر وحقيقة الشرع فى رسالتين « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » و « الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة » وما يجب لهذا من استخدام التأويل :

« إن أدى النظر البرهانى إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما ، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكت عنه فى الشرع أو عرف به ، فإن كان مما سكت عنه فلا تعارض هناك وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعى ، وإن كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر المنطق أن يكون موافقا لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفا ، فإن كان موافقا فلا قول هناك، وإن كان مخالفا طلب هناك تأويل .. وإذا كان الفقيه يفعل هذا فى كثير من الأحكام الشرعية فكم بالحرى أن يفعل ذلك صاحب العلم بالبرهان ، فإن الفقيه إنما عنده قياس ظنى والعارف بالبرهان عنده قياس يقينى . ونحن نقطع قطعا أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه الشرع فذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العقلى .

وهذه القضية لا يشك فيها مسلم .. والسبب فى ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف نظر الناس وتباين قرائحهم فى التصديق والسبب فى ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين فى العلم على التأويل الجامع بينهما » .

إلى أن يقول : « الناس على ثلاثة أصناف : صنف ليس هو من أهل التأويل أصلا ، وصنف من أهل التأويل الجدلى . . . وصنف هو من أهل التأويل اليقينى ...وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع وأهل صناعة الحكمة، وهذا تأويل لا ينبغى أن يصرح به لأهل الجدل فضلا عن الجمهور . . . وإلا أبطل الظاهر عند من هو من أهل الظاهر مع عدم ثبوت المؤول لديه، وذلك قد يؤدى إلى الكفر ... فالتأويلات لا ينبغى أن يصرح بها للجمهور ولا تثبت فى الكتب الخطابية والجدلية » .

وهو لا ينكر التصوف فى الكشف عن المناهج على أن إماتة الشهوات تساعد على صحة النظر . ولكنها لا تغنى عنه ، لا أن إماتة الشهوات هى التى تفيد المعرفة بذاتها ، وإن كانت شرطا فيها ، كما أن الصحة شرط فى التعلم

وإن كانت ليست مفيدة له ، ومن هذه الجهة دعا الشرع إلى هذه الطريقة وحث عليها فى جميعها حثا على العمل لا أنها كافية بنفسها كما ظن القوم » .

فالنظر العقلى والبرهان العقلى هو سبيل الحقيقة الأمثل عند ابن رشد ولذلك نجده يشتد فى الرد على إنكار السببية عند الغزالى ، إذ يقول فى تهافت التهافت : « والعقل ليس هو شىء أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها ، وبه يفترق من سائر القوى المدركة ، فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل » . ثم يفند القول بأن لا سبب ولا مسبب وإنما هى « عادة » تفنيدا منطقيا رائعاً : فالعادة تعالى الله أن تكون له ... ولا تكون للموجودات التى لا نفس لها فهى إذن طبيعة تقتضى الشىء إما ضروريا وإما أكثريا ... وإن كانت عادة عقلنا فى الحكم على الموجودات فهى ليست شيئا أكثر من فعل العقل الذى يقتضيه طبعه وبه صار العقل عقلا ... » .

***

ومحصل ذلك كله أن الحقيقة عند فلاسفة الاسلام قائمة : يردها بعضهم فى العقل إلى الانطباع عن عقل الله : ويردها بعضهم إلى مذهب أرسطو فى التجريد من الجزئيات والمفردات ... ولكن ليس منهم من ينكر العقل وقدرته على إدراك الحقيقة وخارجيتها .. ولا من ينكر يقين العقل ... وإنهم يرون أنه لا يناهض حقيقة الوحى ، وإنما هما أختان شقيقتان ، أو هما شىء واحد يؤدى إليه طريقان » .

وحدة المعرفة فى الفلسفة والدين

ما أكثر ما تصنعه ألفاظ اللغة بأساليب الفكر ! فرب لفظ هو فى مظهره واحد ، حتى إذا نقبنا وراء هذا المظهر الواحد ، تكشف لنا عن أكثر من مدلول واحد . . وربما اتسع الفارق بين مدلول منها ومدلول آخر حتى يكون بينهما تضاد ، بل تناقض فى بعض الأحيان . واللفظ الواحد مع هذا يوحد بينهما فى الاستعمال الدارج ، فينجم عن هذا التباس فى التفكير ، واختلاط فى النتائج ، هما ثمرة طبيعية لغموض المعايير . . .

فاذا أخذنا لفظاً يشيع استخدامه على الألسنة ، وليكن لفظ « الحب » وجدنا تحت هذا اللفظ الواحد مدلولين شتى على الأقل : أحدهما يكون فيه المحبوب غرضا لاستهلاك المحب . . . كما يحب الناس ما يشتهون الاستمتاع به من المطاعم وسائر الملاذ الحسية . . والمدلول الآخر يكون فيه المحبوب قبلة يتعبد إليها المحب ، فتراه يقف حياته على صيانة محبوبه والدفاع عنه . . . يحب من يواليه ويحنق على من يعاديه . . . فالمحب فى المدلول الأول للحب يستهلك محبوبه ويفنيه . وهو فى المدلول الآخر للحب يهب محبوبه حياته ويفنى فيه !

وكذلك الحال فى العقل . . . : تحت لفظه الواحد قد نجد أكثر من مدلول ، تختلف باختلاف المجال الذى تنشط فيه النفس للمعرفة . كما هو الحال فى الفلسفة . وفى الدين . وعلى مقدار هذا الاختلاف فى دور العقل. وفى مدلوله فى كل من المجالين يتوقف إمكان القول بوحدة بينهما فى المعرفة. ويتوقف الحكم بمدى هذه الوحدة وحدودها .

وظاهر الأمر لأول وهلة أن للعقل دورا فى كل معرفة . وهذه قضية من العسير أن نجد من يخالفها من الجمهور . ولكن الذى يعنينا هو التنقيب

عما عسى أن يوجد تحت هذا الاتفاق من اختلاف كثير أو قليل فى مدلول لفظ « العقل » الذى ينشط فى الفكر الفلسفى ، ومدلول لفظ العقل حين يعمل فى الفكر الدينى .

وأيا كان اختلاف مجالات الفكر ، أو مجالات المعرفة ، فالترتيب المنهجى يدعونا قبل كل شىء إلى التعرف على مدلولات لفظ العقل ، من حيث هو عقل .

وعندئذ نجد العقل عقلين . أحدهما عقل المبادىء التى يقوم عليها كل برهان ولا يمكن ولا يلزم أن يقوم عليها برهان . ولنا أن نسميه باسم « العقل المشرع » من حيث إنه يسن القوانين ويصدرها ، على نحو ما تصنعه السلطة التشريعية فى الدولة . وهذا العقل المشرع يفرض قوانينه ولا يرضى عنها بديلا . ولا يقبل خروجاً عليها بحال من الأحوال . أما العقل الآخر فهو عقل البحث والتحرى وإقامة المعيار المعرفى على أساس مبادىء وقوانين ليس هو صانعها ومصدرها . وأليق الأسماء به هو اسم «العقل المنفذ» أو « العقل التطبيقى » . لأن كل مهمته تطبيق ما يسلم إليه من القوانين والقواعد ، من غير أن يفحصها أو يمحصها . فكل ما يعنيه الانصراف إلى استخراج النتائج المنطقية من تلك المقدمات أو القوانين غير ملتفت أدنى التفات إلى مدى شرعية مضمونها أو صواب مادتها .

وينبغى أن نتنبه ها هنا إلى أن هذا العقل المنفذ أو التطبيقى يستوى عنده أن يكون مصدر هذه القواعد أو المبادىء هو العقل المشرع ، أو أى سلطة أخرى مباينة للعقل كل المباينة .

فما من شك أن ولاة نيرون — مثلا — كانوا يبذلون كل طاقة عقولهم التنفيذية بكل إحكامها ودقتها المنطقية لاستخراج النتائج المنطقية لأوامر مولاهم ، وإكراه الناس على مقتضياتها . وكانت عقولهم المنفذة تصنع هذا بكل انضباط ، كما لو كانت هذه الأوامر صادرة من عقولهم المشرعة

مع أن عقولهم المشرعة لعلها كانت ترفض هذه الأوامر الإمبراطورية وتدمغها بالفساد والبطلان .

فالعقل التنفيذى أشبه شيء بالبيروقراطى الصارم الملتزم ، الذى ينفذ ما يناط به من غير مجادلة أو تردد . . ويبذل عين الصرامة والحزم والدقة فى تطبيق القانون أو نقيضه على السواء بنفس الحذق ، وبغير مبالاة ولسان حاله يقول : « وماذا يعنينى من هذا كله ؟ وما شأنى أنا بصوابه أو خطئه ؟ إنما أنا عبد مأمور ! وما أنا فى الحقيقة إلا أداة بارعة طيعة أياً كان من يستخدمها ، وأياً كانت صفته وغاياته » !

فلئن كان العقل المشرع لا يعرف معياراً للصواب والخطأ إلا قوانينه ومبادئه الخاصة ، فالعقل المنفذ لا شأن له بذلك ، وليس بينه وبين العقل المشرع ارتباط حتمى أو ولاء أو انتماء إلا بالعرض . . أى حين يصر الشخص على هذا الارتباط بين عقليه ، رافضاً الاعتراف بسلطة تشرع لعقله المنفذ اللهم إلا سلطة عقله المشرع .

وما أشبه العلاقة الواقعية — ولست أقول العلاقة كما ينبغى أن تكون — بين مستوى العقل هذين ، بحالتين يكون عليهما ربان سفينة ما . وإحدى هاتين الحالتين أن يكون هذا الربان هو بنفسه مالك السفينة الذى لا شريك له فيها . وعندئذ تكون له كل السلطات : سلطات التصرف ورسم خط السير وأغراض الاستخدام . كأن يجعلها سفينة للقصف واللهو والمقامرة ، أو كاسحة ألغام أو ناقلة بترول أو ناقلة ركاب أو يستغلها فى تهريب السلاح أو المخدرات ، أو عمليات القرصنة . . إلى سائر ما يمكن تصوره من الأغراض التى تستخدم فيها السفن ، مشروعة كانت هذه الأغراض أو غير مشروعة . وله أيضاً سلطات رسم خط السير . وهو الذى يقوم بنفسه بتنفيذ هذا المسار وتحقيق هذه الأغراض التى حددها بوصفه مالكاً للسفينة . أما الحالة الأخرى فهى التى يكون فيها الربان مستخدماً لدى مالك هو

شخص طبيعي — أى فرد من الناس — أو شخص معنوى ، أى هيئة أو شركة . فبراعته فى التنفيذ هى بعينها ، ولا يختلف أسلوبها باختلاف ملكية السفينة له أو لسواه . فليس اجتماع صفتى المالك والربان فى شخص واحد أمراً حتميا . فهو اجتماع بالعرض لا بالجوهر .

وكذلك الحال فى أمر العقل . حينما تتحد فى شخص واحد صفة العقل الآمر والعقل المأمور ، فهذا هو العقل فى الفلسفة ! فالعقل هو وحده المشرع ، وهو وحده المنفذ لما يشرعه ويسنه ، لا يلتزم بشىء سواه .

فنى الفلسفة لا سلطان فوق سلطان العقل . فلا يثبت صواب أو خطأ إلا ببرهان أساسه الوحيد مبادىء العقل . ولا تكون قضية ما — أيما قضية كانت على الإطلاق — إلا صادقة أو كاذبة لذاتها ، وبصرف النظر عن قائلها . فالرجال فى الفلسفة يعرفون بالحق ، لا العكس !

فالعقل فى الفلسفة هو المصدر الوحيد للتشريع . وهو الذى ينصب الميزان ويضع فيه معاييره . وأيما شىء فقدره فلسفياً رهن بأن تشيل كفته بهذا الميزان أو أن يكتب لها الرجحان . فالعقل فى الفلسفة هو الآمر والمأمور ، وهو الخادم والمخدوم . هو مالك السفينة وربانها فى آن واحد .

فهل هكذا نجد العقل فى الدين ؟

هنا نجد ملكية السفينة قد انتقلت من العقل المشرع إلى مالك أعلى من مستوى البشر ، مفارق لهذا العالم . ليس لبشر عليه مساءلة . وليس على سلطانه معقب وهو الفعال لما يريد . بل ليس إلى جانب سلطانه الفرد سلطان !

وبذلك نجد السلطان الإلهى — ممثلا فى الوحى — يحجب العقل المشرع ، بل يجبه ويحل محله فى كافة سلطاته . فالتشريع ها هنا كله لله ، وله وحده

دون سواه . فلا يكون المؤمن مؤمناً إلا إذا سلم بهذا كل التسليم ، فلا يبقى لعقله المشرع فى مجال الوحى موضع . أما عقله التنفيذى — هذه الأداة البارعة الطيعة — فنشاطه كالعهد به فى شتى المجالات : انكبابا على استخراج النتائج المنطقية ، وبناء الأحكام الفرعية من ذلك التشريع الذى مصدره الوحى الإلهى لا العقل البشرى . . وبهذا العقل التنفيذى يناط توضيح التخوم بين المتشابهات ، والتعريف بالتكاليف وما ينبنى عليها ، والتنبيه إلى المحاذير وموجبات حدودها .

ونشاط هذا العقل الأداتى — أى المنفذ من حيث هو أداة — هو النشاط المنطقى بحذافيره فى الاستدلال بكافة أنواعه ، وبنفس الحذق والحسم المعهودين فيه،وهو يمارس قدراته فى أى مجال آخر ، كالرياضة أو العلم أو القانون .

ألسنا نرى القاضى يهبط إليه النص التشريعى مما يعرف بالقانون الوضعى فلا يحق له أن يتجاهله أو يعدل فى صياغته بزيادة أو نقصان . بل يبذل قصارى جهده وغاية فطنته فى تحرى النص كى يستخرج الحكم الذى يجب عليه أن يصدره ؟ ونشاط عقل القاضى هنا نشاط تنفيذى مهما بلغ من براعته وحذقه فى أداء واجبه . كل همه إعمال النص التشريعى الهابط إليه من السلطة التى تملك إصداره . وأقصى ما يمكن التعرض به لهذا النص التشريعى هو التساؤل عن مقدار شرعيته — أو دستوريته بالاصطلاح الحديث — وعندئذ لا تنصب المناقشة على مضمون هذا النص ، بل على مدى ما اكتمل له من أركان الشرعية فى إصداره ، ومن صواب إجراءات هذا الإصدار . ولو تغير — كما يحدث كثيراً — هذا النص إلى نقيضه تماما لوجدنا عين هذا القاضى يبذل فى تطبيق هذا النقيض من الجهد مثل الذى بذله فى القانون السابق ، بغير اختلاف !

وهكذا الحال فى كل نظر عقلى فى الدين من منظور الإيمان به . فيكون النشاط العقلى مقصوراً على التنفيذ لا على التشريع . فالعقل هنا من حيث

هو أداة فحسب . وأقصى مناقشة للنص الديني ، هو التحرى عن صحة وروده فى الوحى ، أو صحة قيامه على أساس هذا الوحى . ولا ينصرف البحث أبداً إلى وضع هذا النص فى ميزان العقل المشرع أو الحكم عليه . وإلا كان هذا نكوصا عن الايمان .

ولعل هذا هو ما حدا بأبى الوليد ابن رشد أن يقول أن غاية الشريعة ليست تعريف الناس بالحقيقة فى حد ذاتها ، ولذاتها ، بل غاية الشريعة إيجاد الفضيلة . فصاحب الشريعة (كما قال فى تهافت التهافت) يقصد تعليم الجمهور عامة بالقدر الذى تحصل به سعادتهم .

***

وابتناء على ما تقدم تكون ثمة وحدة للمعرفة فى الدين وفى الفلسفة ، إلا أنها وحدة محدودة ، محدودة هى بذلك القسط المشترك بين التفكير الفلسفى والتفكير الدينى ، ألا وهو المستوى «الأداتى» أو التنفيذى أو التطبيقى للعقل .

ورب سائل يسأل : ألسنا نرى بعض المفكرين يتناولون بالعقل المجرد الطليق من كل قيد مضمون النصوص أو الوحى الدينى ، فيحكمون عليها أحكاماً عقلية ؟ أليس هذا نوعا من التفكير يخلق وحدة كاملة أو تامة بين الفلسفة والدين ؟

ويجدر بنا قبل الاجابة أن نحدد نوع هذا التفكير : أمن الدين هو أم من الفلسفة ، أم هو شىء بين بين ؟

وعندئذ نجد أنفسنا بإزاء نوع من التفكير له منهج ، وله موضوع أو مادة . ونسأل عن الموضوع من أى المجالين هو ، مجال الدين أم مجال الفلسفة ؟ فنجده موضوعاً دينياً بلا مراء . ونسأل عن المنهج الذى عولج به هذا الموضوع الدينى ، أهو منهج يجعل معيار الصدق والكذب هو العقل ، أم يجزم بصدق العبارة لأن قائلها هو الله ، أو المكلف بالتبليغ عن الله ، مع التسليم بصدقه فى التبليغ ؟ وعندئذ نكتشف أن العقل

هو الحكم لا الإيمان والتسليم . فهو إذن منهج الفلسفة لا منهج الدين . وهذا الضرب من الفكر فلسفة برهانية بشرية ماثلة فى الماثة ، تخضع الدين لأحكامها ومعاييرها . ولا عبرة هنا بالموضوع ، بل المعول كله على المنهج. وشبيه بهذا ما ينتجه الفلاسفة من فلسفة للفن ، أو للقانون ، أو للعلم ، فما ينتجونه ليس فناً ، ولا قانونا ، ولا علما . بل هو فلسفة تتخذ الفن أو القانون أو العلم موضوعا لها .

***

وأفترض محاورى يسألنى :

— ولكننا نرى الدين ، فى دعوته الناس إلى الايمان بما جاء به ، يخاطب عقولهم بالبينة والحجة . وقد يؤنب المعرضين عن الإذعان لهذه الحجج ويبكتهم لأنهم لا يعقلون ، وشواهد هذا المنهج فى القرآن الكريم — مثلا — كثيرة متواترة ، منها ما جاء فى سورة البقرة : «كذلك يحيي الله الموتى ويريكم آياته لعلكم تعقلون . » ومنها أيضاً «كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تعقلون . » ومنها ما جاء — على سبيل المثال فى سورة المؤمنون : « وله اختلاف الليل والنهار ، أفلا تعقلون ؟ ! » ومنها ما جاء فى سورة العنكبوت : « وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون» وما جاء فى سورة النحل : « والنجوم مسخرات بأمره ، إن فى ذلك لآيات لقوم يعقلون » وما جاء فى سورة الحج ، « أفلم يسيروا فى الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها ؟ » والشواهد من هذا القبيل لا تكاد تقع تحت حصر .

ألست ترى توجيه الخطاب بالحجة والبينة دعوة إلى النشاط العقلى لدى الانسان ، يدخل فى باب الفلسفة ؟

وبادئ ذى بدء علينا أن نتذكر أن كل نشاط عقلى ليس فلسفة بالضرورة فالفلسفة ضرب خاص جداً من ضروب النشاط العقلى . يكون فيه ما سميناه

العقل المشرع هو السلطان الأعلى والمصدر الوحيد للمعايير والمبادىء التى يقوم عليها النشاط الفكرى ويتحراها غاية التحرى .

ثم ننتقل إلى ملاحظة أخرى ، وهى أن الدين لا يخاطب فئة معينة من الناس ، بل يوجه الخطاب إلى الكافة . ومعظم الناس ليسوا فلاسفة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة . لذا نجد الدين يستخدم من البينات ما يخاطب فيهم « البداهة العامة » أو « الحس المشترك » . ولعل الفلسفة بالمعنى الدقيق لا ترتاب فى شىء مثلما ترتاب فى هذه « البداهة العامة » ، فتروح — فى كثير من الأحيان — تتصدى لها بالدحض .

ألسنا نرى البداهة العامة تسلم بدلالة الصنعة على الصانع ، وبضرورة محدث لكل حادث . وهو ما يسمى مبدأ العلية أو السببية . ويا سوء مالقيه هذا المبدأ على يد فلاسفة كثر فى الشرق والغرب . . . لعل أبرزهم « هيوم » .

وقد يخطر ببال كثيرين من الناس اسم أبى حامد الغزالى فى هذا المقام . أجل إنه نفى القدرة الفاعلية عما يسميه الناس علة أو سبباً ، ننفى عن النار القدرة على إحراق القطن . وقال أن هذا القبيل من التعاقب أوقع فى الأنفس وهم إسناد فعل الأحراق إلى النار ، بحكم الألفة . مع أنه ليس هناك موجب لهذا الإسناد . ولكن أبا حامد لم ينف السببية إلا عن الأشياء ، كى يحصرها فى فاعل واحد أحد ، فخص بها الله ، الفاعل على الحقيقة . أما هيوم ومن لف لفه من الفلاسفة فأنكروها من حيث المبدأ ، حين أنكروا ما عدا الحس . وفى مثل هذا المنظور لا تقتضى الأحداث محدثاً ، ولا تقتضى الصناعة صانعاً .

فسبيل الحجة الدينية هو إيقاظ الميل الفطرى إلى الإيمان بصانع للعالم ، يلفت الأنظار إلى مواضع إنعامه وقدرته على عباده ، مستعيناً بما يناسب ذلك من الأدلة الجدلية التى تؤثر فى الفطرة السليمة ، وفى النطاق الذى يلائم خطاب الكافة ولا يشق عليهم أن يتعرفوا إليه ببداهتهم العامة ، التى

هى عدتهم الفعلية فى أمور معاشهم التى درجوا عليها . لذا بعث الله الأنبياء دعاة لا فلاسفة .

ولنا — على سبيل التجوز — أن نعد هذا الضرب من الحجج الجدلية لوناً من النشاط العقلى المشترك بين الدين وبين جانب من جوانب الفلسفة... فيكون — مع كثير من التحفظ — لحمة فى وحدة المعرفة بينهما .

ولكن القسط المشترك على الحقيقة بين الفلسفة والدين ، وعلى أساسه تقوم وحدة محدودة فى المعرفة بينهما ، هو ذلك العقل الذى سميناه العقل الأداتى أو المنفذ ، دون سواه .

***

بيد أننا نتساءل : أليس لوحدة المعرفة بينهما جانب آخر ، يأخذ من كل منهما بطرف ؟ بلى ! يبدو هذا الجانب بوضوح فى الفلسفات التوفيقية . فقد يحدث أن يكون الفيلسوف مؤمناً ملتزماً بدين ما (وهذا أمر لا تحتمه الفلسفة ، ولكنها لا تحرمه) فهو عندئذ ملتزم بمسلمات الوحى . فيرى نفسه محرجاً بين العقل المشرع والوحى (أو الشريعة) ويعمد للخروج من هذا الحرج بين « السلطتين » إلى التوفيق بينهما ، بأن يثبت بالبرهان العقلى المستقل كل ما يقرره الوحى ويضعه وضعاً يسلم به المؤمن كل التسليم بلا مناقشة ، وإلا لم يكن مؤمناً على الحقيقة .

ومن هنا يأتى دور التأويل . وخير ما يصور هذا الدور ما جاء على لسان أبى الوليد ابن رشد فى كتابه « فصل المقال ، فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » ، من أن للشريعة باطناً وظاهراً . فإن جاء الظاهر موافقاً للبرهان الفلسفى أخذ به الفيلسوف . وأن كان مخالفاً وجب تأويله . فاذا استعصى تأويل بعض الآيات على العقل البشرى وجب التصديق بها حرفياً ، لأنها — بموجب الإيمان الدينى — منزلة من عند الله . وهنا فقط تتفوق الشريعة على قانون العقل البشرى (المشرع) لاعتبار دينى ، لا لاعتبار فلسفى . أى لتصديق ذاتى لا لتصديق موضوعى .

والتأويل جانب من جوانب النشاط العقلي ، يريد به العقل أن يقيم لوناً من وحدة المعرفة بالملاءمة بين النص الديني وبين ناموسه الخاص ، أي مبادىء ومعايير ما سميناه العقل المشرع . ثم لا يجد العقل المشرع مناصا — عندما يصل إلى منطقة الأسلاك الشائكة — من التوقف مذعناً للسلطان غير البشري . . . لائذاً بالصمت !

وهذه بلا شك وحدة للمعرفة للعقل المشرع فيها نصيب مشترك في الدين والفلسفة ، فهي وحدة بين بين تريد أن تفلت من الاستقطاب .

ان الله لأبي الوليد ، ولكل من وجد نفسه في مثل موقفه من الفلاسفة ، في أي زمان ومكان ... وأن فرسان حرية العقل في تاريخ الفكر الإسلامي لكوكبة جليلة القدر ، كان طليعتها ولا مراء أقطاب الاعتزال الذين جعلوا مقام العقل صنوا لمقام الوحي في الإلهيات ... فكأنهما — إذا استعرنا تشبيه الشاعر الألماني هولدر لين : «أنهما جبلان متقابلان ، تفصل بينهما هوة واسعة سحيقة جداً ... » ولكن يجب ألا تحجب هذه الهوة السحيقة عن وعينا أنهما يقومان على أرض واحدة ... مهما غاب هذا عن عيان الواقفين فوق القمتين ... هي أرض الوجدان أو الوعي ... التي تقوم عليها كل صلة بالوجود يمكن أن تسمى معرفة ، أياً كان منهجها ، وأياً كانت صورتها ، وكائناً ما كان اسمها ...

الفهـرس

الموضوع	الصفحة
اهداء	٣
الله : فى نظر الناس، وكما أراه	٥
مقدمة جديدة لكتاب قديم	٧
كلمة تقديم	١١
مقدمة جادة إلى قارىء جاد	١٣
الله فى نظر الناس	١٥
الالوهة وفهم الحياة	١٧
الالوهة والمجهول	١٩
المجهول الأخير	٢٠
القاعل والفاعل	٢٤
الله كما أراه	٢٧
خطأ وخطأ وصواب	٢٩
المطلق والمحدود	٣١
العالم والمادة والفكرة	٣٣
الكمال والنقص	٣٦
الروح	٣٧
الوجود : غايته ومعناه	٣٨
الخلق ومعنى الوجود	٣٩
الله معنى الوجود	٤١
المساواة :	٤٣
موضوع الفحص	٤٥
١ ــ المساواة فى ذاتها	٤٧
ما هى المساواة ؟	٤٩
أصل المساواة	٥١
٢ ــ المساواة والطبيعة	٥٣
قانون الاختلاف والحاجة	٥٥
٣ ــ المساواة والناس	٥٧
الطبيعة والاكتساب	٥٩
ارستطاليس والمساواة	٦٠
الأديان والمساواة	٦٢
ديكرت والمساواة	٦٥
مجمل الرأى	٦٧
٤ ــ المساواة من حيث هى نظام	٦٩
لماذا تطلب المساواة ؟	٧١
التسوية والمساواة	٧٣
الحرية : معنى الانسان	٧٥
الفن : معنى التفرد	٩٧
الأنماط والأشباه	١٠١
تعبير الحياة	١٠٢
الفن والحياة	١٠٥

الموضوع	الصفحة
الكذب والصدق	١٠٨
الفن والوعي	١١١
بناء النفس	١١٣
الخصائص المشتركة والمزايا الفردية	١١٥
دفاع عن العقل	١١٧
عن هذا الكتاب	١١٩
إلى الفيلسوف (يوسف كرم)	١٢١
مقدمة	١٢٣
١ — لباب المسألة	١٢٥
٢ — السببية	١٢٩
٣ — الضرورة الرياضية	١٣٥
٤ — وما المقتضى ؟	١٤٠
٥ — الهوية وامتناع النقيض	١٤٥
٦ — المطلق والعدم	١٥٠
٧ — معراج اليقين	١٥٤
٨ — خاتمة المطاف	١٦٠
الحقيقة عند فلاسفة المسلمين	١٦٣
حول هذه اللمحة	١٦٥
نشأة الفلسفة عند العرب	١٦٧
المعتزلة وأهل السنة	١٦٩
الفارابي وابن سينا	١٧٣
ابن رشد	١٧٦
وحدة المعرفة في الفلسفة والدين	١٨٠

رقم الإيداع بدار الكتب ٢٩٦٨ / ٨٢

دار غريب للطباعة
١٢ شارع نوبار (لاظوغلي) القاهرة
ص ٠ ب ٥٨ (الدواوين) — تليفون : ٢٢٠٧٩

الثمن ١٥٠ قرشا

دار غريب للطباعة
١٢ شارع نوبار (لاظوغلى) القاهرة
ص . ب ٥٨ (الدواوين) ـ تليفون : ٢٢٠٧٩